

محمد النقي المصباح اليزدي

الحقوق والسياسة في القرآن



دار المعارف للمطبوعات

الحقوق والسياسة في القرآن

استاذ محمد تقى المصباح اليزدى

دار المعارف للطباعة
بيروت - لبنان

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤١٦ هـ - ٢٠٠١ م

دار العلوم الشريعة

الطبعة الأولى - ١٤١٦ هـ - ٢٠٠١ م
الطبعة الثانية - ١٤١٧ هـ - ٢٠٠٢ م
الطبعة الثالثة - ١٤١٨ هـ - ٢٠٠٣ م

كلمة الناشر

القرآن الكريم كتاب هداية للبشرية في مسيرتها نحو الفلاح والصلاح وهو الميثاق لسعادة الانسان في طريق النجاة. والانسان - كما يرى القرآن - موجود ذو تكليف ينبغي ان يتعرف على تكاليفه اولاً، ويخطو نحو كمال النفس من خلال اداء المسؤولية والتكليف.

من هنا ياتي الكلام عن «الحق»، فالانسان في الوقت الذي يجب عليه ان يعمل في دائرة التكليف تثبت له حقوق في دائرة الوجود لا بد من الاهتمام بها ومنحها له. ان عجلة الادارة والسياسة تتمحور حول الاعتدال والعدالة حينما تهدي الانسان في مسيرة اداء التكليف بصورة صحيحة، وتقدم له بسخاء حقوقه التي يستحقها، ولن يتنجز هذا الامر الا في ضوء الوحي.

الكتاب المائل بين ايديكم (الحقوق والسياسة في القرآن) هو القسم التاسع من بحوث الاستاذ الفذ العلامة سماحة آية الله محمد تقي مصباح اليزدي (دام عزه) قام بالقائها تحت عنوان (معارف القرآن) على طلبته في مؤسسة (في طريق الحق) عامي ١٣٦٥ و ١٣٦٦ هـ. ش ثم دوّنت بقلم الفاضل الشهيد حجة الاسلام والمسلمين محمد شهرابي رحمته الله ونقدمه اليوم بين يدي العلماء والفضلاء الاعزاء سائلين الله ان يسعد روح هذا الشهيد ويتقبل هذه الخدمة المزجاة انشاء الله.

فهرست الموضوعات

المقدمة

تمهيد.....	١٣
الظاهرة الاجتماعية.....	١٥
القانون والحقوق.....	١٨
الفرق بين الاخلاق والحقوق.....	١٩
مفردة الحقوق.....	٢٢
مفردة الحق.....	٢٣
الحق والمفاهيم المشابهة.....	٢٦
أ- الحق والملك.....	٢٦
ب) الحق والتكليف.....	٢٧
ج) الحق والحكم.....	٢٨
النسبة بين معنيي الحقوق.....	٢٨
مفردة الحق في القرآن الكريم والروايات.....	٣١

الفصل الأول: منشأ الحق

الحق والعدالة الاجتماعية.....	٣٧
منشأ الحق والغاية الحقوقية في النظرية الاسلامية.....	٣٨
منشأ الحق في نظرية المذاهب غير الالهية.....	٤١
ضرورة وجود الحقوق والاسس الحقوقية في المجتمع.....	٤٢
السلطات الثلاثة.....	٤٥

٤٦	الفصل بين السلطات الثلاثة
٤٨	الحقوق الأساسية
٤٩	أقسام الحقوق
٥٠	مصادر الحقوق
٥١	مصادر الحقوق في الاسلام
٥٣	أسس الحقوق أو ملاكات الاحكام الحقوقية
٥٧	ثمرة البحث في اسس الحقوق

الفصل الثاني: اعتبار القانون وقيمه

٦٣	لا إفراط ولا تفريط
٦٥	الرؤية المعتدلة
٦٧	منشأ اعتبار القانون وشرعيته
٦٨	من هو واضع القانون؟
٦٩	التوافق الاجتماعي وآراء الشعب
٧٢	الاشكالات
٨١	حق التقنين
٨٤	منشأ اعتبار حكم القاضي
٨٦	منشأ اعتبار الحكومة والدولة
٨٩	مرجع التقنين
٩٠	مرجع التقنين في الاسلام

الفصل الثالث: القانون والمقنن في رؤية القرآن

٩٣	الاسلام دين شمولي
----	-------------------

٩٣	الرؤية القرآنية
١٠٢	الربوبية التشريعية لازم الربوبية التكوينية
١٠٤	منشأ اعتبار الاحكام والقوانين الالهية
١٠٨	كونه تعالى منعماً
١٠٨	الاجابة عن بعض الشبهات
١١٩	الحياة الاجتماعية
١١٩	الهدف من الحياة الاجتماعية
١٢٠	طريقة تحقيق هدف الحياة

الفصل الرابع: القانون والتقنين

١٢٥	ملاك التقنين الالهي
١٢٧	الارادة التشريعية الالهية
١٢٨	ضرورة وضع الضوابط والاحكام من قبل جهة عليا
١٣٠	الاحكام الدائمة وغير الدائمة
١٣١	شروط المقنن في عصر الغيبة
١٣٢	مجلس الشورى أو مستشارو الحاكم
١٣٣	لماذا يجب ان يكون القانون إلهياً؟

الفصل الخامس: الحكومة

١٤٥	حاجة المجتمع الى الحكومة
١٥١	مسؤوليات الحكومة
١٥٢	خصيصة المجتمع الالهي
١٥٣	ضرورة وجود الحكومة في الرؤية الاسلامية

١٥٥	شروط الحاكم والقائد
١٥٨	شروط الحاكم في القرآن الكريم
١٦١	نقد نظرية عدم الحاجة الى الحكومة
١٦٢	انواع الحكومة
١٦٤	الاشكالات
١٧٠	اذن الحكومة من الله تعالى
١٧٢	الاشكالات
١٧٨	الديمقراطية والخلافة الالهية؟

الفصل السادس: الحكومة الاسلامية

١٨٣	افضل اشكال الحكومة
١٨٤	حكومة الانبياء
١٨٧	حكومة نبي الاسلام ﷺ في القرآن الكريم
١٩١	حكومة أولي الامر في القرآن الكريم
١٩٣	الحكومة في عصر الغيبة
١٩٦	الحصيلة
٢٠١	مزايا الاطروحة
٢١٣	مركزية السلطات أو الفصل بينها؟
٢١٤	أدلة مؤيدي الفصل بين السلطات
٢١٤	ادلة مؤيدي مركزية السلطات
٢١٨	الرؤية الاسلامية عن مركزية السلطات والفصل بينها
٢١٩	طرق الوقاية من استغلال المسؤولين
٢٢١	الاشراف على أعمال الحاكم القائد

٢٢٣	مراحل المصادقة على القانون
٢٢٥	وحدة أو تعدد الحكومات الإسلامية؟

الفصل السابع: الشورى والبيعة

٢٢٧	الشورى وسيادة الشعب
٢٢٨	الشورى في تنصيب الحاكم
٢٣٠	الشورى في التقنين
٢٣٢	الشورى في القرآن الكريم
٢٤١	موارد التشاور
٢٤٤	مكانة الشورى في النظام السياسي للإسلام
٢٤٧	نتائج تشاور النبي ﷺ
٢٥١	البيعة
٢٥٢	أهداف البيعة
٢٥٢	أ- العضوية الرسمية في المجتمع الإسلامي
٢٥٢	ب- عهد الوفاء للدخول في أمر مهم
٢٥٣	ج- احراز الاقرار واثباته

المقدمة

تمهيد

الهدف الذي نتوخاه من المباحث القرآنية كما هو الملاحظ في حلقات «معارف القرآن»^١ الماضية وسيلاحظ ايضا في هذه الحلقة هو:

اولا: وضع مجموعة معارف القرآن في منظومة عامة ليتوضح جيداً الترابط الموجود بين مختلف المعارف، ولا تبدو بصورة مشتتة وغير مترابطة. هدفنا هو أن نجلي - قدر الامكان - النظام المنطقي والمعقول الحاكم على القرآن الكريم، لكي يلمس - اضافة الى استيعاب التعاليم القيمة لهذا الكتاب العظيم - مدى الترابط والانسجام بينها.

ثانياً: تحديد مواضع الاختلاف بين القرآن وبين المذاهب الفكرية التي ظهرت في ساحة المعرفة البشرية، وبيان موقف القرآن - في حالات التعارض - والاستدلال عليه بنحو كامل.

في هذه الحلقة نروم استعراض معارف قرآنية في منظومة واحدة تجمعها (الاحكام القانونية الاجتماعية في القرآن) والحديث يدور حول مجموعة من معارف القرآن التي تستعرض الدساتير والضوابط التي يدعو القرآن للالتزام بها من اجل بناء المجتمع الهادف

١. ثم في الماضي عرض وطباعة بحوث في معارف القرآن في ثمان حلقات: الحلقة الاولى حتى الثالثة: (معرفة الله، معرفة الكون ومعرفة الانسان) - مجلد واحد، الحلقة الرابعة والخامسة: (الطريق ومعرفة الدليل) - مجلد واحد، الحلقة السادسة: (معرفة القرآن)، الحلقة السابعة: (الاخلاق في القرآن) - ٢ مجلدات، الحلقة الثامنة: (المجتمع والتاريخ في الرؤية القرآنية) - مجلد واحد.

المنشود.

من هنا يمكن القول: ان الحلقة السابقة كانت تبحث عن (علم الاجتماع في القرآن)^١ وهذه الحلقة تبحث عن (بناء المجتمع في القرآن) ولذا يمكن درج جميع الاحكام والضوابط ذات الجانب العملي وتداخلها بالمجتمع - أي ميدانها العملي هو المجتمع - تحت عنوان عام هو (الحقوق)، هذه الحلقة اذن تتولى دراسة الحقوق في القرآن، وهو - طبعا - نظام واسع وشامل وذواقسام كثيرة ومتنوعة.

بعد هذه المقدمة نرى من الجدير ان نذكر هذه النقطة: نظراً الى ان احدى الغايتين في هذه الحلقة - نظير الحلقات السابقة - هي تحديد موقف القرآن والاسلام من المذاهب الفكرية الاخرى، وبما ان ذلك يحتاج الى لغة مشتركة بيننا وبينها، فانا نضطر للتعرف على التعابير والمصطلحات المتنوعة في تلك المذاهب الفكرية. إذ من الصحيح ان الفقه الاسلامي يشمل اقسام الحقوق كافة ويوجب عن أية مسألة حقوقية، ومن الصحيح أيضاً ان الرجوع الى الفقه الاسلامي والعمل بمقتضياته يكفي لبناء مجتمع اسلامي متكامل، بيد أنه لا ينبغي الظن في ان الاحاطة الفقهية تكفي وتجدي لترسيخ الموقف الاسلامي في كل مسألة حقوقية وإضفاف مواقف الآخرين، بل اننا بحاجة الى التعرف على اقوال فلاسفة الحقوق وعلمائها - منذ اقدم العصور حتى عصرنا - فضلا عن المطالعة العميقة لابواب الفقه كافة، وكيفية دفاعهم عن اقوالهم. وبما انهم لم يعبروا عن آرائهم بتعابيرنا ومصطلحاتنا الفقهية والاصولية سوى في موارد قليلة، ووضعوا مصطلحات في اغلب الموارد، وأبدوا نظرياتهم ومقترحاتهم من خلالها، فلا بد من الاهتمام لاستيعاب لغتهم لكي تتوفر وسيلة التباحث والحوار العلمي، ولذا يكون السعي لفهم اللغة العلمية للعلماء واصحاب المذاهب الفكرية المتنوعة في البحوث التطبيقية أمراً ضرورياً لا ترفياً.

هذا وقد ظهرت مذاهب ونظريات عديدة في حقل (الحقوق) تركت تأثيرها البالغ في اختلاف المصطلحات الحقوقية، الامر الذي يضطرنا للاحاطة الكاملة بالمضمون

١. في الحلقة الماضية من معارف القرآن تم بحث (المجتمع والتاريخ) وتم طباعته تحت عنوان «المجتمع والتاريخ في الرؤية القرآنية».

الاصطلاحى للمفردات المستعملة في هذا العلم. ونوضح مضمون ما نستعمله من مفردات لكي نستوعب اقوال الآخرين، ويفهم غيرنا ما نقوله بنحو صحيح.

الآن وفي بداية بحث (الحقوق في القرآن) يبدو من الضروري الإشارة الى نقاط يجب الالتفات اليها كمبادئ تصورية وتعريف لابد من الاحاطة بها:

الظاهرة الاجتماعية

يمكن تقسيم بحوث الحياة الاجتماعية للإنسان الى مجموعتين رئيسيتين:

مجموعة البحوث التي تدرس وتطالع الظواهر التي تقع في الحياة الاجتماعية للأدميين من جهة تحقق وقوعها فقط، ولا يهمها ما تنصف به من حسن أو قبح.

المجموعة الثانية هي البحوث التي تصدر أحكاماً قيمة بشأن الحياة الاجتماعية وشؤونها المختلفة، وتقضي بحسن أو قبح كل ظاهرة اجتماعية.

وبعبارة أخرى يدور الكلام في بحوث المجموعة الاولى حول «الوجودات والاعدام» وفي بحوث المجموعة الثانية حول «ما ينبغي وما لا ينبغي»

ان بحوث المجموعة الاولى تكون غالباً في اطار «علم الاجتماع» و «فلسفة التاريخ» وقد تعرضنا لها في الماضي، بينما تدرج بحوث المجموعة الثانية - وهي ما سنعرض لها لاحقاً - تحت عنوان «الحقوق» في الغالب.

لـ «الظاهرة الاجتماعية» مضمون عام وواسع جداً، حيث يشمل حتى الظواهر التي لها واقعية في الساحة الاجتماعية - في احد معانيها - وان كان قوامها نوعاً من الجعل والاعتبار، فمثلاً يكون البحث عن مفردة «الحقوق» أو «الحكومة» بحثاً عن ظاهرة اجتماعية، وان كان قوام مفاهيمها بالجعل والاعتبار، لان عملية «الاعتبار» وآثارها المادية المترتبة عليها تعد من الظواهر الاجتماعية. غاية الأمر يكون الكلام احياناً عن وجود اعتبارات في كل مجتمع توجد يتصدى على اساسها بعض الافراد للمسؤوليات والمناصب المختلفة، ويقال احياناً ينبغي ان يكون الامر هكذا، أو أن على الذين يتعهدون

باداء عمل ما ان يكون لهم السلوك الفلاني.
يطلق على احكام النوع الاول: الاحكام الواقعية والتوصيفية وعلى احكام النوع الثاني: الاحكام الدستورية والتكليفية.

عدم التفكيك بين الاحكام ولا انفصال بين الدين والسياسة

تقسم الاحكام القيمية عادة الى ثلاث مجموعات:

أ - الاحكام الالهية والدينية: وهي النواهي والاوامر المسندة الى الله تعالى، وفي كل دين يدعى الآدميون للعمل بها كاقامة الصلاة والحج.

ب - الاحكام الاخلاقية: وهي الاحكام التي يدركها العقل الانساني أو الفطرة الآدمية أو الوجدان البشري - حسب اختلاف التعابير - ويرى أن لها قيمة واعتباراً بفض النظر عن الامر الالهي أو الانساني كحسن الصدق وقبح الظلم.

ج - الاحكام الحقوقية: وهي الاحكام التي توضع من قبل جهة صالحة لتحقيق المصالح البشرية في الدنيا، وترتبط بالعلاقات الفردية المتبادلة في المجتمع. هذه الاحكام بحاجة الى متصدٍ تنفيذي وهي «الحكومة» في الغالب.

ومنذ ازمان بعيدة سعت اتجاهات للتفكيك بين هذه الاحكام بصورة كاملة، واعتبرت لكل منها دائرة خاصة، وعليه تتحدد دائرة الاحكام الالهية والدينية بالشعائر والعبادات التي يعتقد بها اتباع كل ديانة في ازمته وامكنة خاصة، كالمراسم الدينية التي يمارسها الهندوس، أو الآداب الدينية لعبدة الاصنام الموجودين في بعض نقاط العالم.

هذه الشعائر والعبادات لا علاقة لها مع شؤون الحياة الاجتماعية الاخرى، وانما هي - حسب معتقدات اتباع كل ديانة - اداء لواجب تطلبه قوة او قوى طبيعية أو فوق الطبيعية من الانسان. وعلى هذا فالاحكام الدينية لا علاقة لها بالاحكام الاخلاقية - التي يتصدى الوجدان البشري لتنفيذها ويخضع لها الانسان إرضاءً للضمير - كما لا علاقة لها مع الاحكام الحقوقية - والتي تدعو الحكومة كل مواطن للالتزام بها بهدف تحقيق العدالة

الاجتماعية واستتباب النظام والامن.

في العالم الغربي ايضا بعد اعتبار المسيحية ديناً رسمياً لامبراطورية روما أخذ الطغاة والحكام المتجبرون - وان اعتنقوا ظاهراً الديانة المسيحية استجابة لمقتضيات العصر - لاجل الاستيلاء على كل القوى في الدنيا، وإدارة البلدان الخاضعة لهم بالشكل الذي يرتأونه يرددون المعزوفة المقيتة في فصل الدين عن الشؤون الدنيوية - ومنها السياسة - لكي يخرجوا الاوامر والنواهي الالهية من دائرة الحقوق - بمعناها العام - ويفعلوا ما يشاؤون بدون ان تقف احكام الله بوجههم وتصدهم. وفي هذا الطريق لم يدخروا وسعاً حتى تطاولت أيديهم لتحريف ومسح الكتب الدينية، حتى اننا نلاحظ الانجيل اليوم يتضمن احكاماً من هذا القبيل:

«سمعتُم ما يقال: العين بالعين والسن بالسن، لكني اقول لكم لا تصمدوا امام الشيطان، بل كل من صفحك على خدك الايمن أدرك له خدك الايسر، واذا اراد شخص ان ينازحك على ثوبك فقدم له عباءتك، واذا اجبرك شخص على السير ميلاً فسر معه ميلين»^١ «وقال له اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»^٢

بعد «الثورة الصناعية» استفحلت هذه الاتجاهات، حتى ان فئة كبيرة من المفكرين والكتّاب لم يطالبوا بفصل الدين عن الحقوق تماماً فحسب، بل اقترحوا بكل جد فصل الدين عن الاخلاق بصورة كاملة وبذلوا جهوداً حثيثة في هذا السبيل. ان فصل الدين عن شؤون الدنيا بصورة عامة وعن السياسة بصورة خاصة - وهو ما يواصل ترويجه المتغربون عبر نشاطهم الاعلامي في البلدان الاسلامية - ليس الا ذلك الاتجاه المتسلط على عالم الغرب.

اننا نعتقد ان أي دين الهي وشريعة سماوية ترفض مثل هذا الفصل، وما يلاحظ في نصوص الديانة المسيحية - بهذا الشأن - وأشيع من قبل رجال الكنيسة ليس الا مسخاً

١. الكتاب المقدس - انجيل متى - طباعة «اللجنة الدولية لتوزيع الكتب المقدسة» ولعام ١٩٦٩م - الباب ٥ الرقم: ٣٨، ٣٩ و ٤٠.
٢. المصدر نفسه - الرقم: ٢١. وبملاحظة العبارات السابقة واللاحقة يمكن القول: ان الحكم صادر تقية وفي مواجهة الانتهاك (١١-٢١)

وقلباً لتعاليم السيد المسيح ﷺ الاصيل.

في رؤيتنا ان الدين مجموعة من المعارف النظرية والاحكام العملية. والاخيرة تشمل الميادين الثلاث: علاقة الانسان مع الله، علاقة الانسان مع نفسه وعلاقة الانسان مع غيره، وعليه انها تشمل الاخلاق والحقوق ايضا.

هناك مجموعة هائلة وزاخرة من الاحكام الاخلاقية والحقوقية في القرآن الكريم وروايات المعصومين (عليه السلام).

ومن جهة اخرى فان النظامين الاخلاقي والحقوقى في الاسلام يبتنيان بنحو كامل على اسس دينية - ومنها الايمان بالتوحيد والمعاد - . وبعبارة اخرى ان حديث الاخلاق وحديث الحقوق يشكلان جزءين مهمين من الدين كله، ولهما جذور في ارسخ المعارف النظرية للدين.

القانون والحقوق

رغم الاستعمال الكثير لكلمة (الحقوق) او (القانون) استعمالات كثيرة في الحقوق الا انها لا تفيد معنى محدداً بل تستعمل بمعانٍ مختلفة، فتارة يتسع معناها فيشمل ايّ حكم عمليّ يلزم تنفيذه في المجتمع، سواء كانت من الحقوق الوضعية^١ او غير الوضعية كالعادات والرسوم والاعراف الاجتماعية او الشخصية وتبدو كأنها لا واضع معين لها، ومع ذلك فانا معتبرة اجتماعيا ويلتزم بها عمليا.

واستناداً الى هذا المعنى العام يذهب بعض الحقوقيين الى القول بوجود حقوق طبيعية أو فطرية، وهي - حسب رأيهم - الحقوق التي تعتبر على اساس الطبيعة، الفطرة والعقل الانساني وليس لها واضع، بل على القانون ان يسعى لنيلها ويجعلها دليلا في وضع القانون.

وقد يستعمل المصطلح المذكور في معنى خاص فيشمل الحقوق الوضعية فقط - أو

١. وتعني القوانين التي توضع من قبل جهة معتبرة وذات صلاحية للتقنين.

كما يقول البوزيتيفيست «حقوق مثبتة» - فلا يصح أبداً - وفقاً لهذا المعنى - إطلاق لفظ «الحقوق» أو القانون على الحقوق غير الوضعية، بل ستكون الحقوق الطبيعية والقضائية والعرف الاجتماعية من مصادر الحقوق. وهناك بعض الاضطراب في إطلاق الحقوق والقانون على الحقوق الوضعية، فمثلاً يقول جمع من فلاسفة الحقوق: لكي ترتقي قاعدة إلى رتبة «القانون» ينبغي أن تكون كلية وتتصف بالثبات والاستمرار - في منظار واضعها على الأقل - وأن كان ثباتاً واستمراراً نسبياً، أي إلى الزمان الذي لا ينسخها فيه قانون آخر - ولا يمكن إطلاق اسم القانون على قاعدة لا يتوفر فيها هذا الشرط.

على هذا الأساس لا يطلق القانون على القواعد والقرارات الخاصة في مجال خاص لفترة مؤقتة، فمثلاً الاتفاقية التي تلزم شخصاً بانجاز عمل ما لشخص آخر تكون قاعدة خاصة تحكم العلاقات المتبادلة بين الطرفين فقط، وهكذا الأحكام الصادرة عن المحاكم والتعليمات التنفيذية والقرارات التي تتخذها الحكومة أو يعممها مدير عام على الدوائر التابعة لها - لفقدانها الخصوصيات الأساسية للقانون - لا تعتبر قانوناً.

وإن لم نعتبر الكلية والاستمرار من الخصائص الأساسية للقانون - كما هو رأي الكثير من فلاسفة الحقوق - فإن الأمثلة المذكورة تصبح مصاديق للقانون.

وثمة من يقول: إن كل قاعدة يتم وضعها ويصادق عليها في المجلس التشريعي تصبح قانوناً، بينما لا يطلق القانون على ما يعينه ويعلن عنه بعض مسؤولي إحدى السلطتين الأخريين (التنفيذية والقضائية)، وعليه فإن كلاً من الاتفاقيات الخصوصية، أحكام المحاكم والتعليمات التنفيذية والقرارات ليست من القانون لأن المجلس التشريعي ليس واضعاً لها.

الفرق بين الاخلاق والحقوق

صحيح أن هناك تداخلاً بين الاخلاق والحقوق في بعض الموارد، لكننا نرى ثمة فروقاً أساسية بينهما نشير إلى أهمها:

١ - ان الاحكام الحقوقية تتعلق بالسلوك الاجتماعي للانسان فقط في حين تشمل الاحكام الاخلاقية كل سلوك ارادي للانسان - سلوكا اجتماعيا كان أو شخصيا - وبعبارة اخرى ان الاخلاق ناظرة الى العلاقة بين الانسان وبين الله سبحانه ونفسه والآخرين بينما تهتم الحقوق بالعلاقات القائمة بين الانسان وغيره، اذن ليس للحق - بمفهومه الحقوقي - مصداق وراء الشؤون الاجتماعية.

٢ - للاحكام الحقوقية متصدّ تنفيذي في الواقع الخارجي، أي ان القوى الاجتماعية من قبيل الحكومة تلزم الناس بالعمل بها وتعاقب المقصرين والمخطئين، بينما ليس للاحكام الاخلاقية مثل هذا المتصدي بل لها متصدّ تنفيذي باطني.

٣ - ان (ما ينبغي وما لا ينبغي) في الاخلاق امور كلية وثابتة وخالدة في حين ان (ما ينبغي وما لا ينبغي) في الحقوق عرضة للتغيير.

٤ - ان القواعد الحقوقية أمور الزامية، أي ان القاعدة الحقوقية اذا أصدرت تكليفا ما كان الزاميا ويجب العمل به، واذا أثبتت حقا فانه يستلزم تكليفا الزاميا وان لم يجب استيفاء «الحق» لبدأ، وبعبارة بسيطة ان القاعدة الحقوقية اذا كلّفت - صريحا - المجتمع كله أو فئات أو أشخاصا بانجاز عمل ماوجب انجازه اكيدا، واذا أثبتت حقا ما صريحا، فان صاحب الحق وان كان مختارا في استيفاء حقه وعدمه ولا يجبر على ذلك، ولكن بما ان اثبات هذا الحق لصاحب الحق يستلزم توجه تكليف الى الذين فرض الحق عليهم فانهم ملزمون بالعمل به، اذن لا فرق بين ان تكون الدلالة المطابقة للقاعدة الحقوقية توجيهها للتكليف او اثبات حق، ويكون مدلولها الالتزامي توجيه التكليف، ففي الحالتين يفرض التكليف ويجب الالتزام به.

ولكن في مجال الاخلاق توجد تكاليف الزامية وواجبة، كما توجد تكاليف مرجحة ومستحبة، وهي التكاليف التي يحسن ويرجع الالتزام بها، ولكن ليس من الضروري العمل بها.

٥ - ان الغاية من (ما ينبغي وما لا ينبغي) في الحقوق هو تحقيق المصالح الدنيوية لابناء المجتمع من قبيل بسط العدالة الاجتماعية، النظام، الأمن والرفاه العام وغايات اخرى، بينما الغاية من الاوامر والنواهي الاخلاقية - حسب نظريتنا في فلسفة الاخلاق^١ - هي بلوغ الكمال النفسي وليس ذلك سوى القرب الالهي.

٦ - ان القواعد الحقوقية تلاحظ اساسا ظاهر العمل ووزنه ولا تلتفت الى الدافع والنية لدى العامل التفاتاً يذكر، في حين تؤكد القواعد الاخلاقية تأكيداً بالغاً على الداعي والغاية لدى العامل.

وعليه اذا تطابق فعل خاص مع القواعد الحقوقية تطابقاً ظاهرياً فانه سيحظى بقيمة حقوقية ثابتة، بينما لا يكفي التطابق الصوري والظاهري مع الموازين الاخلاقية في ان يكون العمل ذا قيمة اخلاقية، فما يكون ذا تأثير فاعل هو النية والدافع^٢ لدى العامل فمثلاً: ان اداء الامانة عمل ذو مكانة في دائرة الحقوق وفي دائرة الاخلاق ايضاً، فمن يرد الامانة الى صاحبها فان عمله ذو قيمة حقوقية ثابتة - سواء كانت نيته وجه الله او الرياء او الخوف من عقوبة الحكومة او أي امر آخر - بينما لكي يكون عمله ذا قيمة اخلاقية ثابتة ايضاً يجب ان يصدر بنية اكتمال النفس والقرب من الله.

ولا يفوتنا ان نشير الى ان في الحقوق يلتفت احياناً الى قصد الفاعل لما له من دور في اصل العقوبة او كمها وكيفها، فالقاضي - مثلاً - يتحرى هل ان فعل المجرم صدر عن عمد أو شبه عمد او خطأ لكي يحدد العقوبة المناسبة الا أن هذا - بوضوح - غير النية المذكورة في الاخلاق، فان هذا الالتفات الى قصد الفاعل يكون لتحديد العقوبة وتخفيفها او تشديدها وبالتالي لضمان المصلحة الاجتماعية، وليس للاكتمال المعنوي لدى الانسان كما هو المقصود في الاخلاق.

١. الاخلاق في القرآن - الجزء الاول صفحة ١٠١ / الطبعة الثانية.

٢. معرفة ماهية النية والدافع ترتبط بدائرة «فلسفة الاخلاق» وليس هناك تمة توافق في الرأي بين مذاهب فلسفة الاخلاق المختلفة، ومن وجهة نظر الاخلاق الاسلامية فان النية المعتبرة هي القربة الى الله سبحانه.

مفردة الحقوق

ان مفردة الحقوق ذات معانٍ اصطلاحية عديدة نشير الى اثنين منها:
أ - يكون المراد من «الحقوق» احيانا هو النظام الحاكم على السلوك الاجتماعي لدى المواطنين في المجتمع، اي مجموعة (ما ينبغي وما لا ينبغي) التي يُلزم ابناء المجتمع الواحد بالعمل بها.

في هذا الاصطلاح لا ينظر الى كلمة الحقوق كصيغة جمع للحق بل يتعامل معها ككلمة مفردة، وكأن مجموعة الاحكام والقرارات الحاكمة على مجتمع ما تعتبر امراً اعتبارياً واحداً اطلق عليه «الحقوق».

ان كلمة «التشريع» في اللغة العربية وهكذا كلمة «الشرع» في اصطلاح فقهاء الاسلام لها هذا المعنى نفسه تقريبا، وتكون كلمة الحقوق مرادفة تقريبا لكلمة «القانون» في المعنى، فمثلا يمكن التعبير عن «حقوق الاسلام» أو «حقوق الروم». ب «قانون الاسلام» أو «قانون الروم»، وفي الوقت ذاته فان للكلمتين هاتين فروقا في المعنى سنشير الى اثنين مهمين منها:

١ - لكلمة «القانون» معنى عام واسع يشمل القوانين التشريعية والاعتبارية والقوانين التكوينية والحقيقية، في حين ان كلمة «الحقوق» ذات معنى أضيق وتشمل القوانين التشريعية والاعتبارية فقط فمثلا يطلق اسم «القانون» على جميع القوانين الرياضية، المنطقية، الفلسفية والتجريبية، بينما لا يطلق على اي منها كلمة «الحقوق»، ويستعمل المصطلحان - طبعا - في دائرة التشريعات.

٢ - ان كلمة الحقوق تشمل «القوانين الوضعية» وتعني القوانين التي لها وازع معين وواضح - مثل الله سبحانه اوجميع الناس او السلطان و... - كما تشمل القوانين غير الوضعية التي يلتزم بها اجتماعيا ولكنها لم توضع من قبل شخص معين مثل العادات والتقاليد، بينما تستعمل كلمة «القانون» في القوانين الوضعية فقط، وعليه فان مفهوم الحقوق من هذه الزاوية اوسع منهوما من القانون، فالعرف ويعني دوام القرار العملي لدى

الناس على انجاز فعل ما او عدم انجازه هو احد مصادر الحقوق في اي مجتمع - يعد
 قسما من حقوق المجتمع، ولكن لا يمكن القول انه قسم من القوانين في المجتمع.
 ب - ان كلمة الحقوق في الاصطلاح الثاني جمع لـ «الحق» ولفهم هذا الاصطلاح من
 الضروري ان نلاحظ اولاً مفهوم «الحق» والمفاهيم المشابهة له.

مفردة الحق

لهذه المفردة معانٍ متعددة^١ قد لوحظ نحو من «الثبوت» في معانيها اللغوية
 والاصطلاحية كافة، تكوينياً كان هذا الثبوت وحقيقياً أو اعتبارياً واتفاقياً، وما نتناوله هنا
 هو معناه المصطلح في الحقوق فقط. والمستفاد من معنى كلمة الحق في دائرة الحقوق
 مفهوم اعتباري فعندما نقول: حق الخيار أو حق الشفعة أو حق الرجل أو حق المرأة
 فالمقصود هو هذا المفهوم الاعتباري، واعتبارية هذا المفهوم تعني انه ليس لـ «ما يمازائه»
 عين خارجية، وي طرح فقط فيما يرتبط بالافعال الارادية لافراد الانسان، فعلى الانسان
 الحر والمختار ان يقوم بمجموعة من الاعمال ويحترز من مجموعة اخرى، وفي اطار
 نظام (ما ينبغي وما لا ينبغي) الحاكم على سلوك افراد الانسان تتولد مفاهيم نظير «الحق»
 و«التكليف» وقد أجرى فلاسفة الحقوق والحقوقيون دراسات وقراءات واسعة في باب
 تعريف «الحق» كما كان لاصوليينا وفقهائنا بحوث عميقة وواسعة حيث افردوا - اضافة
 الى طرح هذه المسألة في كتب الفقه والاصول - رسائل وكتابات مستقلة بهذا الشأن.
 ومن الطبيعي ان ذكر هذه التعاريف المذكورة عن الحق او التي يمكن ذكرها،
 ودراستها ونقدها، وبالتالي فرز احدها كتعريف مقبول يناسب شأن البحث الفقهي
 والاصولي الواسع النطاق، لكننا هنا نأتي بتعريف^٢ نعتقد انه الأرجح من بين التعاريف

١. للمزيد من المعلومات راجع «معارف القرآن، معرفة الله، معرفة الكون، معرفة الانسان» ص ١٦٦.

٢. التعريف الحقيقي بمعنى الحد والرسم المنطقي يختص بالماهيات التي تتركب من جنس وفصل. أما
 المفاهيم التي هي من قبيل «الحق» مفاهيم انتزاعية واعتبارية فلا تعريف حقيقي لها لفقدانها الماهية، وفي

الآخري ونقض الطرف عن الدخول في هذا المبحث الطويل.

«ان الحق امر اعتباري يجعل لشخص (له) على آخر (عليه)». هذا الحق قد يكون ذا منشأ واقعي وقد لا يكون، اي لا يلحظ في مفهومه - بعنوان انه مفهوم اعتباري وحقوقى - وجود منشأ واقعي وعدمه.

نحن نعتقد - طبعاً - بان جميع الاحكام الشرعية لها مصالح ومفاسد واقعية ويتم اعتبارها على اساسها.

وفي هذا التعريف نواجه ثلاثة عناصر:

١ - من له الحق

٢ - من عليه الحق

٣ - متعلق الحق

ومن له الحق قد يكون فرداً واحداً كحق الزوج بالنسبة للمرأة، وقد يكون فردين او ثلاثة أو عدة افراد بل قد يكون جميع افراد المجتمع كحق المسلمين جميعاً في «الاراضي المفتوحة عنوة»^١ وقد لا يكون «صاحب الحق» شخصاً حقيقياً في الاصل بل حقوقياً كالحقوق التي تمتلكها الحكومة، فصحيح ان العنوان الاعتباري «الدولة» قائم بالحكومة واعضائها أي رئيس الحكومة ومجلس الوزراء، إلا أن هذا العنوان لا يستند الى اشخاصهم، بل الى مقامهم ومناصبهم، فاعضاء الحكومة يتمتعون بـ«الحقوق» الخاصة بالحكومة ماداموا في مناصبهم، وعند فقد هذه المناصب - لاي سبب كان - فانهم يفقدون حق التمتع بتلك الحقوق الخاصة ويوكلونها الى اعضاء الحكومة الجديدة، ونلاحظ ان حقوق الحكومة لا تتغير ولا تزول بمجيئ اعضاء الحكومة او ذهابهم، وما يحدث هو

١ - هذه الموارد يذكر أولاً مفهوم عام ويترى منزلة الجنس، ثم تضاف اليه قيود هي بمثابة الفصل فيتحصل مفهوم يمكن ان يعتبر حداً للمعنى المراد.

١. «الاراضي المفتوحة عنوة» هي الاراضي التي ينتزعها المسلمون من المشركين بالقوة والغلبة (الحرب) ويتصرفون فيها (الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية - الشهيد الثاني - ج ٢ ص ٢٥٠، مطبعة المكتبة الاسلامية عام ١٣٨٤ وكذلك ص ٢٥٢ / الاحكام السلطانية للماوردي ص ١٣٧ / الاحكام السلطانية للفراء ص ١٤٦ مطبعة مكتب الاعلام الاسلامي - قم عام ١٤٠٦ هـ. ق.

انتقال هذه الحقوق من مجموعة الى مجموعة اخرى، هذا بنفسه دليل على ان صاحب الحق في «حقوق الحكومة» يتمثل في شخصيات حقوقية لا حقيقية.

في مثل هذه الموارد - التي تكون لصاحب الحق شخصية حقوقية - يعبر فقهاؤنا بلفظ «الجهة» ويقولون: «هذا الحق ملك للجهة» وقد لا يكون صاحب الحق انسانا، فمثلا يمكن ان يجعل الحق للمسجد ويقال: لهذا المسجد حريم فلا يحق لأحد أن يزاحمه لعدة أمتار عنه.

هذا الكلام يصدق ايضا في «من عليه الحق»، فالحق يكون تارة على فرد واحد، فمثلا في حق المرأة بالنسبة لزوجها هناك فرد واحد فقط وهو الزوج يكون عليه الحق، وتارة يكون الحق على اثنين او ثلاثة او عدة اوجميع المواطنين والمجتمع كله، فمثلا حينما يعطى لمالك الدار حق كل تصرف فيها فان جميع المواطنين^١ عدا مالك الدار يُمنعون من التصرف، وتارة يكون الحق على شخصية حقوقية - لا حقيقية - كحقوق الشعب على الحكومة او بلد على بلد آخر.

في ضوء التعريف الذي تم عن «الحق» يعلم ان «الحق» من المفاهيم الاضافية، فالمفاهيم تنقسم الى مفاهيم نفسية واخرى اضافية اونسبية.

اما المفاهيم النفسية فلا اضافة اونسبة فيما بينها كمفهوم «الماء» و«الحياة» بينما المفاهيم الاضافية فيها نوع من الاضافة والنسبة كمفهوم «العلم» و«القدرة»، فالعلم يتعلق بشئ مادائماً، فمالم يوجد ذلك الشئ «المعلوم» لن يتحقق العلم، وهكذا «القدرة» لا بد ان تتعلق بعمل ما فما لم يلاحظ ذلك العمل فان القدرة لن تتحقق، ومفهوم الحق ايضا من قسم المفاهيم الاضافية حيث يوجد فيه عدة نسب واضافات، اضافة من له الحق مع متعلق الحق، وضافة من له الحق مع من عليه الحق وبالعكس، التفتوا فان مفهوم الحق ليس في نفسه اضافة بل فيه اضافة. وللحق لوازم أوضحها «الانتفاع»، فمن كان ذا حق بالنسبة لشئ أو شخص امكنه الانتفاع بمتعلق حقه.

١. في مثل هذه الموارد اي حينما يكون «من عليه الحق» جميع المجتمع يعتقد البعض خطأ ان لا وجود لـ «من عليه الحق».

وهكذا «الاختصاص» و«الامتياز» من مستلزمات الحق، لان انتفاع صاحب الحق بمتعلق حقه يمنع الآخرين من الانتفاع به، ويمكن القول ان هذا الانتفاع يختص بذي الحق، وبما ان الآخرين ممنوعون من ذلك ويكون الحق لذي الحق وعليهم فيمكن القول ان الحق اوجد نوعاً من الامتياز لذي الحق.

الحق والمفاهيم المشابهة

بعد معرفة «الحق» نتطرق الى بيان فرقه مع المفاهيم المشابهة وارتباطه بها:

أ - الحق والملك

هناك حديث واسع حول الفرق والترابط بين هذين المفهومين فلا نستعرض الاقوال المختلفة بل نبين رأينا فقط.

الفرق الأهم بين هذين المفهومين هو وجود اضافة في الحق، بين من له الحق ومن عليه، بينما لا توجد في الملك نسبة بين المالك ومن عليه الملك، فلا تكون مالكية المالك على شخص آخر، نعم، من احكام المالكية هو ان يمنع المالك الآخرين من اي تصرف وانتفاع بمملوكه، وهذه المانعية نفسها حق للمالك، وبعبارة اخرى لا يتضمن مفهوم الملك «على» وان كان احد مستلزمات المالكية حق المنع الذي يمتلكه المالك بالنسبة للآخرين.

الفرق الثاني بين المفهومين هو ان اصطلاح الملك يستعمل في مورد يتمكن فيه الانسان كل انتفاع بمملوكه انتفاعاً حقيقياً وتكوينياً - كالشرب والأكل - أو اعتبارياً كالبيع والهبة وليس أبداً ان يحق للمالك فقط نوع واحد او نوعان او انواع خاص من التصرف والانتفاع بمملوكه كأن يستطيع ان يأكل ولكن لا يحق له البيع، او بامكانه السكنى ولكن لا يحق له البيع.

من الممكن - طبعاً - ان تفرض تحديدات - بحكم القانون - على المالك، إلا أن هذا النوع من التحددات من قبيل الامور العارضة التي تنشأ من العوامل الخارجية، فالطفل

غير البالغ - مثلاً - يمكن أن يملك شيئاً ما، إلا أنه لا يحق له التصرف فيه بل يكون ذلك للولي، وفي هذا المورد يكون الولي نائباً عن الطفل ويكون تصرفه بمثابة تصرف الطفل، في مثل هذا المورد أيضاً يكون حق أيّ تصرف محفوظاً، إلا أن التصرف يكون تارة مباشرة وبيد المالك، وتارة بواسطة النائب أو الولي.

وباختصار: إن المالك قد يُمنع - بموجب القانون - عن بعض التصرفات، أو يحجر عليه لمدة فلا يتمكن من أي تصرف في مملوكه، إلا أن هذه الموارد لا تتنافى مع المقتضى الذاتي للملك وهو جواز أي تصرف.

وعلى خلاف الملك يكون «الحق» في مورد خاص كحق السكنى وحق الشفعة، فمثلاً من ثبت له حق الخيار في معاملة ما فإنه لا يحق له أي تصرف آخر في المعاملة، حتى عندما يكون لشخص عدة حقوق بالنسبة لشيء، فإن كل حق يكون مستقلاً تماماً عن الحقوق الأخرى، ولا يوجد حق يستتبع الحقوق الأخرى تلقائياً.

(ب) الحق والتكليف

الحق والتكليف مفهومان متقابلان ووجهان لعملة واحدة، فعندما يثبت الحق لشخص في أن يتصرف في ملكه أيّ تصرف يريده يتوجه تكليف إلى الآخرين بأن لا يتصرفوا في ملكه أيّ تصرف، وبالتالي فإن الحق والتكليف يجعلان بنحو التقابل^١، ويعني ذلك: أينما جعل حق فقد جعل تكليف أيضاً وبالعكس.

ومن الطبيعي أن الجعل الصريح قد يتعلق بأحدهما، ولكن على أي حال فإن جعل الآخر متحقق أيضاً.

ويجب الالتفات إلى أن الحق امر ارادي والتكليف الزامي، فمن كان ذا حق في مورد فله أن يستفيد منه أو لا يستفيد، ولكن الآخرين لهم تكليف في احترام حقه ولا مفر لهم

١. المراد هو الحق والتكليف في الأمور الاجتماعية أي الحق والتكليف اللذان يصدقان في السلوك الاجتماعي للناس في العلاقات المتبادلة ولها جعل متقابل ويكون جعل كل منهما مستلزماً لجعل الآخر. والأفان التكليف - بالاصطلاح الفقهي - أوسع بكثير ويشمل واجبات الإنسان أمام الله، وواضح أن تكليف العبد أمام الله لا يستلزم حقاً - بمعناه القانوني - لله، فالحق الذي يثبت لله على العباد ذو مفهوم أخلاقي لا حقوقي.

من ذلك.

ج) الحق والحكم

نقدم أولاً توضيحات عن «الحكم» ثم نتحدث عن علاقته مع الحق.
ان الحكم - إضافة الى معانيه الاصطلاحية الكثيرة في الموارد الأخرى - يستعمل في دائرة الحقوق بمعنىين على الأقل:

١ - معنى مصدري تارة ويستعمل بمعنى الأمر والجعل والانشاء، ومعنى اسم المصدر تارة أخرى، أي الحاصل من إصدار الأمر (= الأمر) وحاصل الجعل والانشاء (= المَجْعُول والمُنْشَأ) - فمثلاً - في الصلاة نطلق حكم الله على ايجابها وجعلها واجبة وتارة نطلق حكم الله على وجوبها وصوريتها واجبة، ووجوب الصلاة يحصل من ايجاب الصلاة أي يحصل - في عالم الاعتبار - من جعل الله تعالى وانشائه.

٢ - القضاء بين متخاصمين

لا اختلاف في المعنى الأول، ولكن بهذا المعنى يتحقق التحاكم بين متخاصمين.
الحكم بالمعنى الاول اعم من الحق - بمعناه الحقوقي - لان هناك احكاماً وضعية وتكليفية كثيرة ليست ناظرة الى السلوك الاجتماعي للناس فتخرج قهراً من دائرة الحقوق، بينما يخصص الحكم بالمعنى الثاني قسماً من الحقوق (الحقوق القضائية) بدائرتها ولذا يعتبر جزءاً من الحقوق.

ثم ان الحكم بالمعنى الاول له مفهوم نفسي، ويكون الأمر والجعل والانشاء لشخص على آخر ولكن الحق مفهوم ذواضافة.

النسبة بين معنيي الحقوق

لاستيعاب هذا الموضوع يلزم ان نعرف ان الضوابط الحاكمة على الحياة الاجتماعية لأفراد الانسان تبين بثلاثة أنحاء:

أ - تارة بنحو الاحكام التكليفية - اعم من الايجابية أو السلبية - مثل:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^١

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾^٢

ب - وتارة بنحو الاحكام الوضعية مثل: ان باع البائع ما لا يملكه فالمعاملة فاسدة أو ان الدم نجس والماء طاهر.

ج - وتارة بنحو تعيين الحق مثل: كل مالك له حق كل تصرف وانتفاع بمملوكه عدا الموارد التي يستثنىها القانون، أو اذا دلّس البائع فيثبت للمشتري حق فسخ البيع.

ان القوانين والضوابط التي تبين بالنحو الثالث تنطبق بصورة واضحة ومباشرة على الحقوق بالمعنى الثاني - جمع الحق - بينما القوانين والضوابط الصادرة بالنحو الأول أو الثاني لا تعين الحق مباشرة وبدون واسطة لكنها تستلزم اثبات الحق.

وللايضاح نقول: في الاحكام الوضعية لا يبين التكليف في البداية ولا اثبات الحق، لان الحكم الوضعي لا ينصبّ على أفعال الإنسان وسلوكه مباشرة بلا واسطة، بل يبين اموراً من قبيل الصحة والفساد، الشرطية والممانعية والطهارة والنجاسة والتي لها تأثير غير مباشر على سلوك الانسان

فمثلاً: الاحكام الوضعية الخاصة بالعلاقة الزوجية بين الرجل والمرأة تشرّع بنحو مباشر الترابط الخاص بين الرجل والمرأة، وتلاحظ بنحو غير مباشر سلوك المرأة والرجل وتطلب منهما سلوكاً وتعاملاً معيناً فيما بينهما، او حينما يقال «ان بيع ما يعجز البائع عن تسليمه باطل الا اذا كان المشتري قادراً على تحصيله» فهذا الحكم الوضعي وان لم يبين تكليفاً بصورة مباشرة، لكنه يستلزم هذا الأمر وهو ان كلا من البائع والمشتري مكلفان بان لا يرتباً أثراً على مثل هذه المعاملة، وبما ان الغاية من جعل الاحكام الوضعية هو ان تكون ذات تأثير على عمل وسلوك افراد الانسان فليس من المعقول ان يجعل حكم وضعي ثم لا يستتبع حكماً تكليفاً فانه سيكون عملاً لاغياً، لا شك ان كل حكم وضعي يجعل فقط من اجل ان تترتب عليه نتائج تكليفية.

من جهة أخرى كل حكم تكليفي - كما قلنا - يستلزم حقا، فمع كل تكليف يثبت حق، ففي الشؤون الاجتماعية والحقوقية أينما ثبت تكليف يثبت حق للذين لم يكلفوا بذلك التكليف فعندما يقال: «الرجل في العقد الدائم مكلف بدفع نفقة المرأة» أي يحق للمرأة في العقد الدائم ان تطالب النفقة من زوجها.

وحيثما يقال: «إذ اغضب الانسان شيئا فعليه إرجاعه الى صاحبه» أي ان صاحب المال يحق له مطالبة الغاصب بماله.

وعليه بما ان في الحكم الوضعي دلالة التزامية على حكم تكليفي، وان هذا الحكم يستلزم ثبوت حق أمكن القول ان الضوابط الحقوقية والاجتماعية التي تبين بصورة الاحكام الوضعية أو التكليفيه تبين أيضا حقوق افراد المجتمع، ولذا لا تفرق عن الضوابط التي تعين الحق صريحا.

وعليه فان الضوابط الاجتماعية وان كانت تبين بثلاثة أنحاء في النظرة الاولى لكنها - في النتيجة - تبين حقوقا يمتلكها افراد كل مجتمع.

الآن وقد توضحت النسبة بين المعنيين الاصطلاحيين لـ «الحقوق» لو نظرنا الى الدلالة المطابقة للأسس الحقوقية فقط فلا بد من القول: ان النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق، لان من بين الاسس الحقوقية كافة والتي يتكون منها النظام الحاكم على السلوك الاجتماعي لافراد المجتمع يتولى القسم الثالث وحده بيان الحق، اما القسمان الآخران فلا يعينان حقا.

وعليه سيكون المعنى الثاني لـ «الحقوق» - جمع الحق - أخص من المعنى الأول ويعني النظام الحاكم على السلوك الاجتماعي لافراد الانسان.

ولو لاحظنا جميع اللوازم لاساس حقوقي فان اصطلاح «الحقوق» يتطابقان ولا يوجد بينهما عموم وخصوص، إذ أن الضوابط الاجتماعية - والتي تمثل النظام الحقوقي - تعين الحق مع قطع النظر عن طريقة البيان.

مفردة الحق في القرآن الكريم والروايات

لمفردة الحق في القرآن معاني عديدة لا علاقة لها مع القضايا الحقوقية في أغلب الموارد، حيث استعملت ٢٤٧ مرة تقريباً، ٢٢٧ منها بلفظ الحق، ١٧ مرة بلفظ حقاً و٣ مرات بلفظ حقه، ولكن في أكثر من ٢٠٠ مورد لا مفهوم حقوقي لها، فمثلاً استعملت تارة كصفة لله تعالى قال سبحانه:

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾^١

وتارة في أفعال الله تعالى كقوله سبحانه:

﴿مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^٢

والمقصود هو أن فعل الله ليس لهواً، لعباً، لغواً وعبثاً بل كله حكمة.

وقد استعمل «الحق» في أربعين موضعاً من القرآن بنحو يعطي مفهوماً حقوقياً، وفي أغلب المواضع استعمل باحدى الصورتين، كقوله تعالى:

﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾^٣

في هذه الآية وصف عمل اليهود - قتل الانبياء ﷺ - بأنه «بغير الحق».

وفي أغلب الموارد يوصف عمل شخص ما بأنه «بحقٍ صالح ومشروع» حينما يكون ذا حق - بمفهومه الحقوقي، بينما يوصف عمل خاص بأنه «بغير حقٍ، غير صالح وغير مشروع» حينما لا يكون فاعله صاحب الحق بمفهومه الحقوقي.

فمثلاً: لو كان لشخص حق قتل شخص آخر، ونفذ حقه وقتله امكن القول ان عمله كان «بحق»، على عكس من يقتل آخر دون ان يملك حق قتله، ففي هذه الحالة يوصف عمله بأنه «بغير حق».

وهكذا من سكن في داره أو دخل داراً بأذن صاحبها فان عمله «بحق» لان من حق

٢. الروم: ٨.

١. الحج: ٦٢ ولقمان: ٣٠.

٣. البقرة: ٦١.

كل انسان ان يسكن في داره، أو يدخل داراً باذن صاحبها.

وعليه ان مفهومى «امتلاك الحق» و«بحق» وان كانا متغايرين وينسب الاول الى الانسان والثاني الى أفعاله واعماله لكنهما يتطابقان في اغلب الموارد، فيمكن القول عن شخص يؤدي عملاً له الحق في ادائه بانه ذو حق في ان يعمل هكذا وأن عمله عمل بحق. الآيات التالية من المواضع التي استعمل فيها «الحق» بهذا المعنى في القرآن الكريم: الآيات ٢١، ١١٢ و ١٨١ من سورة آل عمران، والآية ١٥٥ من سورة النساء حيث وصفت قتل أنبياء الله بانه عمل «بغير حق» وهكذا الآية ١٥١ من سورة الانعام، والآية ٦٨ من سورة الفرقان حيث نصّت على ان من صفات عباد الله الحقيقيين اجتناب قتل النفس المحترمة الا بالحق، والآية ٣٣ من سورة الاعراف حيث قال تعالى:

﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي... وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾

والآية ٢٣ من سورة يونس، والآية ٤٢ من سورة الشورى وفيهما اشارة الى «...يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ» وقد استعمل هذا التعبير أيضاً في الآيات ١٤٦ من سورة الاعراف، و ٣٩ من سورة القصص، و ١٥ من سورة فصلت، و ٢٠ من سورة الاحقاف، و ٤٠ من الحج، و ٧٥ من سورة غافر وقد وصفت بعض الافعال بانها (غير حق) هذا وان القضاء والحكم - بمعنى - من افعال الانسان التي وصفت احيانا بانها «بحق» في القرآن الكريم، فالقضاء يكون بحق حينما يكون للقاضي والحاكم حق التحكيم، ويقضى وفق الموازين الحقوقية، والآية «بغير حق» قال تعالى:

﴿وَهَلْ أَتَيْكَ نَبِيُّ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ﴾^١

﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾^٢

وفي مورد القضاء بالحق استعمل في القرآن - اضافة الى التعبير «بالحق» - تعبيراً «بالعدل» و«بالقسط» مما يشير الى التقارب الشديد بين هذه المفاهيم الثلاثة، ففي الآية

٤٢ من سورة المائدة يتوجه الأمر الى رسول الله ﷺ:

﴿وَأَنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾

وفي الآية ٥٨ من سورة النساء يقول تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾

وفي القرآن وصف القضاء الألهي بـ «القسط» و«الحق» أيضاً، قال تعالى:

﴿قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ﴾^١

﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾^٢

وورد القضاء بالحق والقسط مبنياً للمجهول في آيات عديدة، ولكن من المعلوم ان

فاعله هو الله سبحانه كقوله تعالى:

﴿فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ فُضِيَ بِالْحَقِّ﴾

﴿وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ﴾

﴿قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾

وينبغي العلم بان صلاح القضاء الذي يمارسه افراد الانسان يدخل في دائرة «الحقوق»

بينما صحة القضاء الالهي خارجة عن دائرة الحقوق الاصطلاحية.

٢ - استعملت كلمة «الحق» احيانا بمعناها الحقوقي في القرآن، كقوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ

بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ

الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئاً فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ

سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾^٣

نلاحظ في الآية ان المدين ذكر تحت عنوان «الذي عليه الحق»

﴿وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ﴾^٤ وَإِنْ

يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ^١
 ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾^٢
 ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾^٣
 ﴿كُلُّوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^٤
 ﴿وَاتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ﴾^٥
 وفي آيتين استعمل الحق في مورد التكليف، قال تعالى:
 ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾^٦
 ﴿حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾^٧

في الآيتين وإن تعينت وثبتت تكاليف على المتقين والمحسنين، ولكن جاء التعبير بـ«حقاً» عليهم، وهذا يؤيد هذا الأمر: أينما ثبت حق لشخص فإن هناك «تكاليفاً» أيضاً على شخص آخر.

ومن الضروري أن نذكر بنقطة هي أن كلمة «الحق» قد استعملت في الكثير من الروايات في معنى يشبه المعنى الاصطلاحي للحقوق ولكنها لا تكون نفسه، فبدلاً من أن ترتبط بدائرة الحقوق تختص بدائرة الاخلاق، وكنموذج نذكر «رسالة الحقوق»^٨ للامام زين العابدين عليه السلام حيث نلاحظ هذه العناوين:

حق الله تعالى على الانسان، حق الانسان على نفسه
 حق اللسان، الاذن، العين، اليد، الرجل، البطن، والفرج وهي اعضاء الانسان
 حق الصلاة، الحج، الصوم، الصدقة، الأضحية وهي من افعال الانسان
 واضح ان كل حق من هذه الحقوق لا مفهوم حقوقي له، بل كلها ترتبط بدائرة

١. النور: ٤٨ و ٤٩.
 ٢. الذاريات: ١٩.
 ٣. المعارج: ٢٤ و ٢٥.
 ٤. الانعام: ١٤١.
 ٥. الاسراء: ٢٦ والروم: ٣٨.
 ٦. البقرة: ٢٣٦.
 ٧. البقرة: ٢٣٦.

٨ من لا يحضره الفقيه - للشيخ الصدوق ج ٢ ص ٦١٨ ط مكتبة الصدوق وسائل الشيعة - للحر العاملي ج ١١ ص ١٣١ ط الجامعة عام ١٤٠٣ هـ ج ١٥ ص ١٧٣ ط مؤسسة آل البيت عليه السلام.

الاخلاق، ولذا حينما نبحث وندرس «الحقوق في رؤية القرآن» لا ندرس هذه الحقوق وامثالها.

منشأ الحق

الحق والعدالة الاجتماعية

بما ان القضايا الحقوقية ترجع كلها الى الحق، وجميع الغايات المختلفة المنظورة في الحقوق تصب في اقامة العدالة الاجتماعية، كان من اللازم ان نعرف الحق والعدالة مسبقاً، لقد لوحظ في الاصل اللغوي للعدالة ومشتقاتها لون من التساوي^١، اذ جاء «العَدْل» بمعنى تساوي المثل والنظير والتساوي بين طرفي الحِمل، و«العِدْل» يعني المثل، النظير والطرف من الحِمل المعادل للطرف الآخر.

ولكن العدالة في المفهوم الاجتماعي تعني «اعطاء الحق لصاحب الحق»، فلو تنازع اثنان على مال وادعى كل منها ان المال له، فلا يحق للقاضي ان يقسم المال بينهما نصفين تحت عنوان بسط العدالة، لان المال - في الواقع - لأحدهما لا الآخر، ومقتضى العدالة هو اعطاء كل شخص ما يستحقه، سواء تساوت أسهم جميع الافراد أم لا. ان العمل بالعدالة لا ينتهي بالتساوي في اغلب الموارد، ويكون التساوي في مورد تقتضي العدالة فيه عدم التساوي عين الاعدالة.

في الكثير من الاحكام الحقوقية في الاسلام تقرر وجود فرق واختلاف بين الافراد كـ «لِلذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ»^٢ ونعتبر ذلك عادلاً استناداً للكتاب والسنة وكل عصيان له

٢. النساء: ١١ و ١٧٦.

١. مفردات الراغب والمصباح المنير.

ظلمًا، ولكن الذي لا يلتزم بالقرآن والسنة ويناقش كيف يمكنه - مستعينا بالعقل - تقديم
اجابة مناسبة عن هذا الفرق؟

هنا نقترّب من اعماق الاسس لمسائل فلسفة الحقوق واكثرها إثارة للبحث وهي: «ما
هي العدالة؟» ان مفهومها واضح، ولكن كيف تحدد مصاديقها؟
نعرف جيداً ان العدالة هي ان نعطي الحق لصاحبه، ولكن من أين نشخص حق كل
شخص؟ وما هي حدوده؟
نترك استقصاء الاجابات العديدة ونقدم اجابتنا المقبولة.

منشأ الحق والغاية الحقوقية في النظرية الاسلامية

الحق بصورة عامة وان كان مفهوماً اعتبارياً الا أنه ذو اصل حقيقي وينتزع من العلاقة
بين الفعل وغايته.

وللايضاح نقول: حينما اعتبرنا وجود غاية اخلاقية للفرد، وغاية حقوقية للمجتمع،
وطالبنا الفرد والمجتمع بتحقيق غايتهم، فمن الطبيعي ان يستعينا بوسائل للوصول اليها،
وينبغي ان يكون لهما الحق في استخدام النعم الالهية لذلك، فلا يمكن الطلب من الفرد
والمجتمع بذل الجهود والنشاطات للوصول الى الغاية ولكن لا يسمح لهما استخدام
الوسائل المطلوبة.

اذا كانت الاستعانة بالقوى الجسمية والروحية والقابليات المختلفة المادية
والمعنوية، وكل ما هو متاح خارج وجود الانسان لتحقيق الغاية الاخلاقية السامية فانها
مشروعة ومجازة تماماً، وللمجتمع ايضاً - على هذا النحو - حق الاستعانة بكل النعم
الموجودة داخلاً وخارجاً لتحقيق غايته الحقوقية.

ان الغاية الحقوقية للمجتمع هي تحقيق المصلحة الاجتماعية للانسانية في العالم،
في هذا الأمر يوافق الاسلام الانظمة الحقوقية الاخرى، وما يميز الاسلام - وربما الانظمة
الحقوقية الالهية الاخرى - عن الأنظمة غير الاسلامية ويمتاز عنها هو أن الاخيرة لا تنظر

إلى خارج إطار الغاية النهائية للحقوق، بينما النظرية الاسلامية ترى الغاية النهائية للحقوق - في نفسها - هدفاً وسطياً ووسيلة لبلوغ الغاية النهائية للاخلاق، وهي اكتمال النفس الانسانية والقرب من الله.

ان المذاهب الاخرى ترى ان استدامة وبقاء الانسان يكون في حدود هذه الحياة القصيرة لهذا العالم، وبالتالي تلاحظ فيما تخطط له وتقدمه من أنظمة حقوقية تحقيق المصلحة العامة لافراد الانسان لتتوفر حياة مريحة وهادئة لهم، بينما يعتقد الاسلام بوجود حياة أخرى وراء هذا العالم، وليست الدنيا سوى مزرعة للآخرة، وعليه في الوقت الذي يسعى فيه لتحسين اوضاع الحياة الاجتماعية للناس قد وضع نظاماً حقوقياً قيماً وراقياً وجعل الحقوق في خدمة الاخلاق، من هنا فان النظام الحقوقي في الاسلام جزء من النظام الاخلاقي وينسجم ويتلاءم مع كل ما يتضمنه من احكام جزئية وكلية وينضم اليه دون أي تكلف.

ان الالتزام التام بالاحكام والاسس الحقوقية في الاسلام والعمل بمقتضاها - اضافة الى تقديم افضل نظام للحياة الاجتماعية للبشر - اذا كان بنية تحصيل الكمال والسعادة الحقيقية أي القرب من الله، فانه في الوقت ذاته امتثال للواجبات الاخلاقية، فالفرد المسلم اذا انصاع للنظام الحقوقي في الاسلام - بدون أخذ وردّ - وكان دافعه نيل رضا الله والتقرب الى الساحة الربوبية فحسب، فانه يحقق المصالح الدنيوية لنفسه ومجتمعه، كما ينال كماله الحقيقي وبالتالي تتحقق الغايتان الحقوقية والاخلاقية

ولذا يذكر القرآن الاحكام الحقوقية الى جانب الاحكام الاخلاقية^١، لان الاحكام الحقوقية كافة يجب وضعها في إطار الاخلاق.

الآن وقد توضّح ان الغاية النهائية للنظام الحقوقي في النظرية الاسلامية بمثابة الغاية النهائية للنظام الاخلاقي نقول:

١. كآية ٧ من سورة المائدة ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ اذ انها عند تذكيرها بالمواثيق والالتزام بها تشير الى علم الله بمعنى انكم ان خالفتم فان الله عليم بافكاركم ويحاسبكم. وآيات كثيرة اخرى تذكر الاحكام الحقوقية وغيرها استناداً الى صفات الله تعالى.

إذا كان الهدف الالهي من خلق العالم وموجوداته هو اكتمال فرد واحد فقط كان من حقه ان يستخدم النعم الالهية كلها للوصول الى الهدف المنشود، ولكن الهدف من الخلق هو اكتمال البشرية كلها وليس فرداً واحداً، فيحق للجميع اذن استخدام النعم المادية والمعنوية.

وعند التطبيق وحينما يريد الجميع استخدام النعم الالهية ينشأ التزاحم والنزاع، وللقضاء على حالات التزاحم يتوجب تعيين حدود للأفراد والمجموعات، لكي يستخدم كل فرد أو مجموعة جزءاً من مجموع النعم الالهية لكي يتحقق افضل النظام. وعليه فان منشأ الحق - في النظرية الاسلامية - مجموعة من الامور الحقيقية، مرتبطة من جهة بـ «المبدأ» لان الله خلق العالم والانسان لهدف معلوم، وبـ «المعاد» من جهة اخرى لانه المحطة الاخيرة لوجود الانسان والغاية لجهوده ومساعدته، وبالتالي فانها مرتبطة بـ «الحكمة الالهية» اذ ان الحكمة الالهية البالغة تقتضي اقامة النظام الافضل، وسلوك البشرية بنحو تتحقق فيه أسمى الكمالات.

في هذا المجال يمكن تقسيم الحقوق الى مجموعتين:

مجموعة يدرك العقل الانساني - مستقلاً - دليل حقانيتها، أي يدرك جيداً أن البشرية اذا حرمت منها فان الهدف الالهي من الخلق سوف لن يتحقق، فمثلاً اذا منعت البشرية من حق التمتع بالماكولات والمشروبات والألبسة والمساكن، فان الحياة سوف لن تطاق، وهكذا اذا منع الرجال والنساء من حق التزاوج والاستمتاع المتقابل استحال بقاء النسل البشري، أو اذا لم يمتلك افراد الانسان حق الاستعانة ببعضهم والتعاون فيما بينهم تعرض وجود المجتمع والفرد للخطر، وبالتالي لن يتحقق الهدف من الخلق.

في هذه الموارد والكثير من الحقوق الاخرى يدرك العقل جيداً - بدون الاستعانة بمصدر آخر - الترابط بين الفعل والهدف، وبالكشف عن هذا الترابط يدرك ثبوت الحق. ان ثبوت الحق اذن في مثل هذه الموارد من «المستقلات العقلية» ويطلق احيانا على هذه المجموعة من الحقوق «الحقوق العقلية» أو «الحقوق الفطرية».

وثمة مجموعة اخرى من الحقوق لا يدرك العقل الانساني ما في مواردنا من ترابط

بين الفعل والهدف، ويتم ادراك ثبوت هذه المجموعة من الحقوق عن طريق الوحي الإلهي، فعندما يقرر حق بالوحي ندرك ضرورة منح هذا الحق لشخص اوفئة خاصة لتحقيق الهدف الالهي.

وباختصار ان الحق ينتزع دائماً بملاحظة الهدف والترابط بين الفعل والهدف، بيد ان العقل يدرك - مستقلاً - في موارد عديدة الترابط بين فعل خاص وبين الهدف، ويحكم بثبوت الحق، ويعجز في موارد اخرى عن الكشف عن هذا الترابط، ويقوم الوحي باثبات الحق.

منشأ الحق في نظرية المذاهب غير الالهية

لنرى الآن - بقطع النظر عن الرؤية الكونية الالهية - هل يمكن العثور على توجيه عقلائي للحق أم لا؟

قلنا في مبحث «علم الاجتماع في رؤية القرآن» عن منشأ الحياة الاجتماعية وظهور المجتمع ان جماعة ترى ان منشأ الحياة الاجتماعية هو المتطلبات الطبيعية والباطنية للانسان، وترى جماعة اخرى ان ظهور المجتمع ناشىء عن اضطرار بني آدم، وتؤكد جماعة ثالثة على انتخاب افراد الانسان وارادتهم الحرة.

نحن نعتقد ان الحياة الانفرادية بعيداً عن المجتمع وان كانت صعبة وشاقة الا أنها ليست محالة، اذن اشتراك الانسان في الحياة الاجتماعية - لحدما - ارادي، ولذا فان لبني آدم في التحاق بعضهم للآخر وتكوين الحياة الجماعية دافعاً وهدفاً عقلائياً، وهو تحقيق المصلحة العامة بنحو افضل.

ولو لا تحقيق المصلحة الفردية في الحياة الاجتماعية بنحو افضل من الحياة الانفرادية لما كان للانسان دافع للحياة الاجتماعية، وعليه لا بد من تقسيم حصيلة وثمار العياة الاجتماعية بين افراد المجتمع كافة.

والسؤال هنا هو: ما هو ملاك التقسيم وكم هو سهم كل فرد؟

من الطبيعي ان يتمتع كل فرد بحصيلة الحياة الاجتماعية بمقدار ما قدّمه من جهود في تحصيلها، أي يجب وجود تناسب وتعادل بين سهم كل فرد من مجموع المنجزات الاجتماعية وبين دوره الفاعل في تحصيلها.

وبما ان مستوى العمل والجهد بين الافراد في توفير المتطلبات العامة ليس واحداً فان تساوي الاسهم بين جميع الافراد ليس مطلوباً وعادلاً أبداً، وعلى هذا الاساس لابد ان يحدد القانون حق كل فرد بمعنى تمتعه بمنجزات الحياة الاجتماعية، وتكون العدالة بمعنى الالتزام الكامل بالتناسب بين العمل وجهود الافراد وبين انتفاعهم.

ولكن يواجه هذا الامر طريقاً مسدوداً في بعض الموارد، فمثلاً ليس على العجزة والشيخوخة واجب في تحصيل المنجزات الاجتماعية او انهم يعملون عملاً بسيطاً، ومع ذلك فان المجتمع يصرف قسماً من حصيلة جهوده لرعايتهم وصيانتهم، فعلى اساس الرؤية المذكورة ينبغي حرمانهم من جميع المنجزات الاجتماعية لكي يموتوا عاجلاً او آجلاً - لان من لا يعمل ينبغي ان لا ينتفع بشئ ايضاً - الا أن يتحمل المجتمع استجابة للمشاعر الانسانية ما تحتاجه رعايتهم من جهود ونفقات.

ضرورة وجود الحقوق والاسس الحقوقية في المجتمع

لاثبات ضرورة وجود نظام حقوقي في كل مجتمع، نستفيد من مقدمتين:

أ - الحياة الاجتماعية للانسان ضرورة عقلية، وهناك اختلاف كبير بين فلاسفة الاجتماع وفلاسفة الحقوق والمفكرين الآخرين ولا وحدة في الرأي بينهم في مجال منشأ ظهور المجتمع والحياة الاجتماعية.

في اعتقادنا ان للعامل الطبيعي والغريزي والعامل العقلاني معاً دوراً في ظهور المجتمع وبقائه، فتلك الضرورة في الحياة الاجتماعية بالنسبة للنمل والنحل لا توجد بين افراد الانسان، أي ليست القضية هي أنه لا يستطيع ان يعيش لوحده، وان تكون الحياة الاجتماعية مقتضى طبيعته، او تصل الى مرحلة من الضرورة بحيث لا يتحمل

اجتنابها. نعم للعوامل الطبيعية والغريزية تأثير كبير لا يبلغ الحد الذي لا يدع مجالاً لحرية الإرادة والاختيار لدى الإنسان، لأنه يختار الحياة الاجتماعية، ويتدخل العامل العقلاني في انتخابه، ان انتخاب هذا النوع من الحياة - كفعل ارادي - يقع في دائرة القيم الاخلاقية، فعندما يحكم العقل بان الحياة الاجتماعية أرجح من الحياة الانفرادية، وعليه فانها حياة جيدة وقيمة فانه يقصد - طبعاً - غاية في ذلك، لان مفهوم القبح والحسن الاخلاقي ينتزع من الترابط بين الفعل والغاية.

ان الغاية لدى افراد الانسان من الحياة الاجتماعية هي «التحقيق الافضل لمصالح اكبر عدد من الافراد»، فتلاحظ الكمية والكيفية معاً، فالإنسان لو عاش وحيداً لا تتحقق مصالحه، ولو استطاع بعض الافراد من تحقيق قسم من مصالحهم فان ذلك غير متيسر للجميع، وعليه لكي يصل الانسان الى درجة اعلى في كماله لا بد ان تكون له حياة اجتماعية.

ب - وجود الاختلافات في الحياة الاجتماعية. كما ان الغرائز في باطن الانسان تتزاحم فيما بينها حين الاستجابة لها، ويكون هذا التزاحم منشأ لظهور القيم الاخلاقية فان مثل هذا التزاحم يحصل في المجتمع ايضا، لان متطلبات الافراد - الناشئة من الميول الغريزية والفطرية - تتزاحم فيما بينها عند تحقيقها، والتزاحم الحاصل عند الانتفاع من الامور المادية ينجر - شئنا ام أبينا - الى الخلاف في المنافع بالشيء الفلاني وكيف وكم ينتفع به؟ ولحل الخلاف يثبت حق ويتوجه تكليف.

نعم، لو لم يوجد تزاحم، ويوجد الانسان كل ما يريده لم تكن هناك ضرورة لوجود الحقوق ولا اعتبار الحق والتكليف، لانه في المنطقة التي يجد اي انسان كل ما يبحث عنه فلا حاجة لتخصيص شيء بشخص بحيث يستلزم حرمان الآخرين من ذلك الشيء، ولكن حينما يحصل تزاحم ولا يتأتى للإنسان ان ينتفع بشيء الا بحرمان فرد أو عدة افراد فلا بد من فرض تحديدات، وكل شيء يختص بفرد أو افراد يكون (حقاً) ويطلب من الآخرين الاقرار بهذا الاختصاص والالتزام بلوازمه وهو (التكليف). من الممكن ان يقر شخص بأصل التزاحم ولكنه ينكر ضرورة وجود اسس حقوقية ويستدل على ذلك بانه

في موارد التضاحم يحصل الافراد - على اساس العقل - على مصالحهم كلها، وكل فرد ينتفع من مجموع النعم بمقدار واسلوب تتحقق معه المصلحة العامة بشكل كامل ويحل التضاحم بافضل الصور.

هذا الاستدلال يكذبه التاريخ قبل أي بحث، فتاريخ الحياة البشرية - من البداية حتى اليوم وفي كل مكان - لم يسجل مثل هذا الحل العقلاني وبدافع من حسن النية، ويمكن التنبؤ ان البشرية في المستقبل لن تخضع لمقتضيات المصلحة العامة الى هذا الحد. وضعف هذا الاستدلال من الناحية النظرية هو انه لم يلاحظ اختلاف افراد الانسان في الدوافع والمعرفة، لأن الالتزام الكامل بالحدود المعينة نتيجة للتوافق الحاصل بين جميع افراد المجتمع رعاية للمصلحة العامة رهين دوافع الحب للانسانية وطلب الخير والحق، وبدون هذه الدوافع لا يمكن أبداً ان يراعي افراد الانسان الحدود المصادق عليها والمقررة ولا يتجاوزونها. وتحقق مثل هذه الدوافع السامية هي الاخرى رهينة الرشد المعنوي الاخلاقي الخاص والذي لا يحصل للجميع بمستوى واحد أبداً، وان حصل فانه تدريجي جدا ويستغرق زمنا طويلا.

وفي الوقت الحاضر حيث لم يصل فيه اغلب الناس الى مثل هذا الرشد، وهم - طبعا - محرومون من تلك الدوافع نصل الى هذه النتيجة، وهي ان روح الطغيان والتمرد ودافع العدوان والتجاوز هي الغالبة في كل مجتمع، ولا يقنع اغلب الناس بحقوقهم، ولتيل سهم اكبر يتعدون الحدود، ولا يراعون حقوق الآخرين.

ومن جهة اخرى ينتهي الاختلاف في مستوى المعرفة بالخلافات الاجتماعية، افترضوا ان فرداً أو أفراداً يرغبون في رعاية حدودهم، ولا ييغون ظلم الآخرين أبداً، الا انهم كثيراً ما يختلفون في تعيين الحق والتكليف لكل فرد، لانهم ليسوا في مستوى واحد من المعرفة.

باختصار بما أن جميع الناس لا يتساوون في الدوافع لإحقاق الحق، ويختلفون في مستوى معارفهم فان التضاحم يجزهم الى الخلاف، ولذا يصبح من الضروري وجود الحقوق - بمعنى الضوابط الاجتماعية الالزامية والتي تدعمها الحكومة - ولا تكفي أبداً

القواعد الاخلاقية المتفق عليها من قبل الجميع لحل المشكلات الاجتماعية. مع قطع النظر عن ان عدد هذه القواعد ضئيل، ونظراً لوجود مناقشات طويلة في اغلب الشؤون الاخلاقية فلا بد من وجود قواعد تشمل شؤون الحياة الاجتماعية كافة، وتوجه تكاليف الزامية، ويكون لها متصد تنفيذي لكي يمنع الفرد او الفئة التي تريد معارضتها والعقوبة حالة العصيان. بهذه الطريقة تستقيم الحياة الاجتماعية وتنجو من اللانظام والهرج والمرج وتصل الى الغاية النهائية.

السلطات الثلاثة

كما قلنا ان مستوى المعرفة بين افراد الانسان ليس واحداً، وهذا الاختلاف في المعرفة يسبب عدم وحدة الرأي في تحديد الحقوق والتكاليف لكل فرد من افراد المجتمع، وفي النتيجة لا يتوقع ان يحدد ويصادق على مجموعة القواعد الحقوقية في مجتمع ما من خلال الرجوع الى الرأي العام والاستفتاء من الناس، فلا بد من ان يتصدى مرجع ذو صلاحية لهذه المسؤولية المهمة والخطيرة ويبين حقوق الجميع وتكاليفهم، هذا المرجع ذو الصلاحية هو «السلطة التشريعية» في لسان فلاسفة الحقوق.

وبعد وضع الحدود من قبل السلطة التشريعية، واتضح الاحكام والضوابط الحقوقية ينشأ اختلاف ايضا عند تطبيق الاحكام والضوابط المذكورة في مواردها الخاصة، لان القواعد الحقوقية عبارة عن مجموعة من القوانين العامة ولا يمكن وجود قانون مستقل لكل قضية جزئية، ولذا قد يحصل اختلاف في مصداقية هذا المورد الجزئي لاي قانون ومنشأ هذا الاختلاف أحد أمرين:

إما ان يطلب كل طرف من طرفي الاختلاف حقه حقيقة، ولا ينوي التعدي على حقوق الآخرين، ولكنه لا يعلم ما هو حقه وحق طرفه؟ أو ان كل طرف او احدهما ينوي التعدي على حق الآخر، ويريد فرض غرضه السيئ استناداً الى اساس حقوقي.

على أي حال لا يكفي مجرد وجود السلطة التشريعية لتحقيق الغاية من الحقوق

في موارد التزام يحصل الافراد - على اساس العقل - على مصالحهم كلها، وكل فرد ينتفع من مجموع النعم بمقدار واسلوب تتحقق معه المصلحة العامة بشكل كامل ويحل التزام بافضل الصور.

هذا الاستدلال يكذبه التاريخ قبل أي بحث، فتاريخ الحياة البشرية - من البداية حتى اليوم وفي كل مكان - لم يسجل مثل هذا الحل العقلاني وبدافع من حسن النية، ويمكن التنبؤ ان البشرية في المستقبل لن تخضع لمقتضيات المصلحة العامة الى هذا الحد. وضعف هذا الاستدلال من الناحية النظرية هو انه لم يلاحظ اختلاف افراد الانسان في الدوافع والمعرفة، لأن الالتزام الكامل بالحدود المعينة نتيجة للتوافق الحاصل بين جميع افراد المجتمع رعاية للمصلحة العامة رهين دوافع الحب للانسانية وطلب الخير والحق، وبدون هذه الدوافع لا يمكن أبداً ان يراعي افراد الانسان الحدود المصادق عليها والمقررة ولا يتجاوزونها. وتحقق مثل هذه الدوافع السامية هي الاخرى رهينة الرشد المعنوي الاخلاقي الخاص والذي لا يحصل للجميع بمستوى واحد أبداً، وان حصل فانه تدريجي جدا ويستغرق زمانا طويلا.

وفي الوقت الحاضر حيث لم يصل فيه اغلب الناس الى مثل هذا الرشد، وهم - طبعا - محرومون من تلك الدوافع نصل الى هذه النتيجة، وهي ان روح الطغيان والتمرد ودافع العدوان والتجاوز هي الغالبة في كل مجتمع، ولا يفتح اغلب الناس بحقوقهم، ولليل سهم اكبر يتعدون الحدود، ولا يراعون حقوق الآخرين.

ومن جهة اخرى ينتهي الاختلاف في مستوى المعرفة بالخلافات الاجتماعية، افترضوا ان فرداً أو أفراداً يرغبون في رعاية حدودهم، ولا يبغيون ظلم الآخرين أبداً، الا انهم كثيراً ما يختلفون في تعيين الحق والتكليف لكل فرد، لانهم ليسوا في مستوى واحد من المعرفة.

باختصار بما أن جميع الناس لا يتساوون في الدوافع لإحقاق الحق، ويختلفون في مستوى معارفهم فان التزام يجزّهم الى الخلاف، ولذا يصبح من الضروري وجود الحقوق - بمعنى الضوابط الاجتماعية الالزامية والتي تدعمها الحكومة - ولا تكفي أبداً

القواعد الاخلاقية المتفق عليها من قبل الجميع لحل المشكلات الاجتماعية. مع قطع النظر عن ان عدد هذه القواعد ضئيل، ونظراً لوجود مناقشات طويلة في اغلب الشؤون الاخلاقية فلا بد من وجود قواعد تشمل شؤون الحياة الاجتماعية كافة، وتوجه تكاليف الزامية، ويكون لها متصد تنفيذي لكي يمنع الفرد او الفئة التي تريد معارضتها والعقوبة حالة العصيان. بهذه الطريقة تستقيم الحياة الاجتماعية وتنجو من اللانظام والهرج والمرج وتصل الى الغاية النهائية.

السلطات الثلاثة

كما قلنا ان مستوى المعرفة بين افراد الانسان ليس واحداً، وهذا الاختلاف في المعرفة يسبب عدم وحدة الرأي في تحديد الحقوق والتكاليف لكل فرد من افراد المجتمع، وفي النتيجة لا يتوقع ان يحدد ويصادق على مجموعة القواعد الحقوقية في مجتمع ما من خلال الرجوع الى الرأي العام والاستفتاء من الناس، فلا بد من ان يتصدى مرجع ذو صلاحية لهذه المسؤولية المهمة والخطيرة ويبين حقوق الجميع وتكاليفهم، هذا المرجع ذو الصلاحية هو «السلطة التشريعية» في لسان فلاسفة الحقوق.

وبعد وضع الحدود من قبل السلطة التشريعية، واتضح الاحكام والضوابط الحقوقية ينشأ اختلاف ايضا عند تطبيق الاحكام والضوابط المذكورة في مواردها الخاصة، لان القواعد الحقوقية عبارة عن مجموعة من القوانين العامة ولا يمكن وجود قانون مستقل لكل قضية جزئية، ولذا قد يحصل اختلاف في مصداقية هذا المورد الجزئي لاي قانون ومنشأ هذا الاختلاف أحد أمرين:

إما ان يطلب كل طرف من طرفي الاختلاف حقه حقيقة، ولا ينوي التعدي على حقوق الآخرين، ولكنه لا يعلم ما هو حقه وحق طرفه؟ أو ان كل طرف او احدهما ينوي التعدي على حق الآخر، ويريد فرض غرضه السيئ استناداً الى اساس حقوقي.

على أي حال لا يكفي مجرد وجود السلطة التشريعية لتحقيق الغاية من الحقوق

وبسط العدالة الاجتماعية وتحقيق المصلحة العامة، بل من الضروري وجود سلطة أخرى تقوم بالقضاء بين الناس لدفع التزاحم والنزاع بين الافراد، هذه السلطة - التي تمثل المرجع لافراد المجتمع في تطبيق القواعد الحقوقية على مواردها الخاصة - هي السلطة القضائية.

ولكن ما هو الموقف في حالة عدم العمل بحكم القاضي من قبل شخص ما؟ ليس الهدف هو العلم بالحق والتكليف بين افراد المجتمع فقط، بل ان غاية الحقوق انما تتحقق حينما يصل كل فرد الى حقه واقعا في العالم الخارجي وفي المجتمع ويعمل بتكليفه، فلا بد من وجود سلطة ترغم من يعارض الاحكام والضوابط الاجتماعية ويتمرد على حكم السلطة القضائية، وتلزمه اطاعة النظام الحقوقي الحاكم على المجتمع، هذه السلطة التي تتكفل تنفيذ القوانين الاجتماعية هي السلطة التنفيذية.

الفصل بين السلطات الثلاثة

ثمة احاديث كثيرة حول الفصل بين هذه السلطات - خاصة في العقود الثلاثة الاخيرة - بين فلاسفة الحقوق والمفكرين الاجتماعيين ويشهد عالم اليوم اصراراً كبيراً على هذه القضية حتى ان «الفصل بين السلطات» غدا من الاصول المسلمة في فلسفة الحقوق والحقوق الاساسية، ويقر الجميع ان أحد خصائص النظام الديمقراطي (سيادة الشعب) هو أن السلطات الثلاثة مستقلة ومنفصلة عن بعضها تماماً ولا تتدخل أي منها في شؤون الأخرى.

وفي اعتقادنا ان الفصل بين السلطات لا يكون ضروريا ودائماً في مجتمع، وليس الأمر بنحو يتوقف تحقيق المصلحة الاجتماعية عليه، ففي ظروف خاصة لو استطاع شخص واحد من ادارة الاعمال الثلاثة: التشريع والقضاء والتنفيذ افضل من اي شخص آخر فلا مانع عقلا من ان يتصدى لهذه الاعمال في وقت واحد.

في اول مجتمع اسلامي - وقد تحقق في المدينة - تولى رسول الاسلام ﷺ رئاسة

السلطات الثلاثة بنفسه ولم تبرز أية مشكلة من هذه الناحية، لأنه: أولاً: كان مجتمع المدينة صغيراً وبسيطاً وثانياً: لم يوجد من هو أفضل منه ﷺ للتصدي إلى الأعمال الثلاثة هذه.

وبعد توسع المجتمع الإسلامي تدريجاً وعدم قدرة الرسول الأكرم ﷺ على إدارة الأعمال الثلاثة في جميع أرجاء البلاد الإسلامية بنفسه، لزم تنصيب اشخاص للتصدي إلى كل واحدة من هذه الأعمال في مناطق البلاد الإسلامية، بذلك حصل نوع من الفصل بين السلطات في مستويات أدنى منه ﷺ، وهكذا كانت الأحوال في عصر أمير المؤمنين عليه السلام.

في هذا العصر - وفيه الإمام المعصوم غائب - تقتضي الأسس الفقهية أيضاً أن تكون رئاسة السلطات الثلاثة بيد الولي الفقيه، ولا ضرورة لمثل هذا الفصل في أرفع المستويات - مقام ولاية الفقيه - بينما في مستويات دانية يمكن أن تكون مثل هذه الضرورة. على أي حال لا يجب الفصل بين السلطات في جميع الظروف، ففي قرية مثلاً إذا توفق شخص لإداء الأعمال الثلاثة أفضل من غيره فلا أشكال شرعاً وعقلاً في أن يتصدى لها.

ومع ذلك فإن للفصل بين السلطات مزايا كثيرة ويكون ضرورياً في أغلب المجتمعات، ففي المجتمعات الكبيرة المعاصرة لو كان شخص واحد متكفلاً لهذه السلطات الثلاثة، فإنه لا يستطيع إدارة الأمور وتديرها بنحو مطلوب، فالمجتمع الذي كان يتصدى فيه نبي الإسلام ﷺ للمناصب الثلاثة أو الذين كان يجعلهم في هذه المناصب كان مجتمعا صغيراً وبسيطاً وقابلاً للسيطرة والإشراف ولا يقاس بالمجتمعات الكبيرة جداً، المعقدة والمثقلة بمشكلات العصر مع قطع النظر عن خصائص شخص الرسول الكريم ﷺ والاحترام والتسليم النموذجي الذي كان يبرزه الناس له.

ومن جهة أخرى - في كل مجتمع - لم يبلغ جميع الناس تقريباً حد الكمال الأخلاقي المطلوب، وعلى طول التاريخ لا نعلم بوجود مجتمع يتصف فيه جميع الناس أو المسؤولون والمتصدون للأمور - على الأقل - بالتقوى اللازمة والقيم الأخلاقية الإيجابية، حتى مجتمع المسلمين في العصر الأول للإسلام وتحت حكومة النبي ﷺ لم

يمتلك هذه الحالات، وفي عصر ظهور امام العصر والزمان ﷺ فقط يتولى اصحاب المراتب العالية في الاخلاق والمعنويات المناصب الاجتماعية المختلفة.

في مثل هذه الظروف يكون للفصل بين القوى ثمرة عظيمة وهي المنع من وقوع الكثير من الظلم والجور، الفساد والافساد، الاستبداد وتجاوز القانون، ولو قام شخص تابعاً لهوى نفسه وأسيراً لرخارف الدنيا ومنحطاً اخلاقياً ومعنوياً بوضع القانون والقضاء وتنفيذ أحكامه كان احتمال تحقيق المصلحة الاجتماعية قريباً من الصفر، في حين لو تصدى هذا الشخص لاحد الاعمال الثلاثة هذه قوي احتمال تحقيق مصلحة افراد المجتمع، واليوم حيث يشابه اغلب الناس - الى حد ما - الشخص المذكور فان من الضروري الفصل بين السلطات.

الحقوق الأساسية

هناك نوعان من الحقوق، فالكثير من الضوابط الاجتماعية توضع من قبل السلطة التشريعية ويصادق عليها فيها، لكن قسماً من الحقوق لابد ان يكون معلوماً ومعتبراً قبل تأسيس السلطة التشريعية من قبيل :

- لماذا يكون من، الضروري وجود نظام حقوقي في كل مجتمع؟
 - لماذا تحتاج الحقوق الى ثلاث مؤسسات أساسية: تشريعية، قضائية وتنفيذية؟
 - لماذا لا يمكن اعتبار القواعد الحقوقية والمصادق عليها من قبل الناس؟ ومن هو المرجع الذي يمتلك صلاحية وضع الضوابط الاجتماعية وكيف يُنصَّب؟
 - ما هي مواصفات القاضي وأية جهة تنصبه؟
 - كيف تتشكل الحكومة وما هي صلاحيتها ومسؤولياتها؟
 - هل هناك ضرورة دائمة وفي مختلف الظروف للفصل بين السلطات؟
- هذه وغيرها من الضوابط من هذا القبيل ضوابط ينبغي بحثها ودراستها قبل وضع وتدوين الضوابط الاجتماعية. ويطلق على هذا القسم من الحقوق «الحقوق الأساسية».

فهي اذن عبارة عن «مجموعة من الضوابط التي يجب اعتبارها قبل وضع وتدوين الضوابط الاجتماعية»

في الانظمة الديمقراطية لكي تكون الحقوق الاساسية معتبرة يقوم الشعب أولاً بانتخاب اعضاء «المجلس التأسيسي»، ثم يقوم هؤلاء بوضع مجموعة من الحقوق الاساسية ويصادقون عليها، وللمزيد من الاعتبار لها - ويطلق عليها القانون الاساسي^١ - تعرض على الشعب للموافقة عليها.

اقسام الحقوق

باستثناء الحقوق الاساسية فان جميع الضوابط الاجتماعية الاخرى توضع بعد تشكيل السلطة التشريعية، وتضم اقساماً يتم توضيحها.

ان أول ما ينتظره المجتمع من المرجع الذي له صلاحية التقنين هو: أن يحدد الحق والتكليف لكل فرد وفئة، ويطلق على مجموعة القواعد الحقوقية التي تتولى بيان حقوق افراد المجتمع وتكالييفهم: «الحقوق المدنية»، والمقنن قبل كل شيء يوجه اهتمامه نحو وضع القوانين المدنية، والحقوق الاقتصادية جزء من الحقوق المدنية.

وبعد وضع القوانين المدنية وتحديد الحقوق والتكاليف بالنسبة للافراد والفئات - كواقع ونفس الامر - تطبق القوانين المذكورة على مصاديقها، ويوكل أمر تحديد حقوق وتكاليف الافراد - رسماً وبصورة معتبرة - الى السلطة القضائية، ولكن هذه السلطة في نفسها بحاجة الى احكام وضوابط. يطلق على القسم الآخر من الحقوق الذي يختص بهذا النوع من الضوابط: «الحقوق القضائية» وموضوعها الخلافات الواقعة بين الشعب، فبعد ان يرفع القاضي الخلاف يحدد حق وتكليف كل من المتخاصمين، ولا يحق لاحدهما التمرد على حكمه، ومن قام بذلك فانه يستحق العقوبة.

^١ في القانون الاساسي في بلد ما قد توضع ويصادق على ضوابط أخرى - اضافة الى الحقوق الاساسية - لكن على كل حال فان ميزة القانون الاساسي على القوانين الاخرى هي اشتماله الحقوق الاساسية ومن الممكن ان تتضمن قوانين اخرى لوجود مناسبة.

وعليه يجب وضع قوانين للعقوبات كما وكيفاً، ولذا يوجد قسم آخر من الحقوق هو «الحقوق الجزائية».

وبعد تحديد العقوبة - من قبل القاضي - يكون تنفيذها من واجبات الحكومة، كما يجب على الحكومة تنفيذ القوانين المدنية في وقتها المناسب بمقدار ما يتعلق بالسلطة التنفيذية.

وكيفية التنفيذ ايضاً بحاجة الى احكام وضوابط تبين في «الحقوق السياسية»، وعليه فان «الحقوق السياسية» جزء من الحقوق التي تعتبر الحكومة والاعمال المتعلقة بها موضوعاً لها.

وأخيراً، نحن بحاجة الى مجموعة اخرى من الضوابط التي تُحكم العلاقات بين المجتمعات المختلفة، فكل مجتمع - في داخله - قد يعتبر نظاماً حقوقياً يختلف مع الانظمة والاحكام المعتمدة في المجتمعات الاخرى، فاذا تضاربت مصالح مجتمعين اواكثر فحل المشكلة يقتضي وجود ضوابط يتم طرحها على صعيد «الحقوق الدولية»

الى هنا توضّح ان الحقوق ذات اقسام اساسية ست هي على التوالي:
الحقوق الاساسية، الحقوق المدنية، الحقوق القضائية، الحقوق الجزائية، الحقوق السياسية والحقوق الدولية.

هذا التقسيم يلاحظ كذلك مع اختلاف يسير في جميع الكتب الحقوقية وبحوث الحقوقيين.

مصادر الحقوق

كل نظام حقوقي عبارة عن مجموعة من القواعد والاحكام الحقوقية، وتستخرج - في الغالب - من مصدر او مصدرين او عدة مصادر، وما اقتبس من مصادر مختلفة يعرض بصياغة ونظم جديد. وفي الحقيقة ما يكون سبباً لتمييز نظام حقوقي عن الانظمة الاخرى قد يكون هو الصياغة التأليفية الجديدة، ولتحقيق هذا التمايز لا ضرورة للتفاير بين اجزاء

وعناصر ومفاهيم وقواعد النظام المذكور مع مواد الانظمة الاخرى. وفي الاساس لا يمكن العثور على نظام حقوقي تختلف جميع مواده المؤلفة مع مواد الانظمة الاخرى تماما، وعليه من الممكن ان تقتبس عدة انظمة حقوقية مختلفة في عناصرها واجزائها من مصادر معاكلة، وعلى اى حال فان «مصادر الحقوق» لنظام حقوقي عبارة عن المصادر التي استخرجت منه احكام وقواعد ذلك النظام.

ان مصدر الحقوق نفسه يمكن ان يكون نظاما حقوقيا، فمثلا تعد «حقوق الروم» و«حقوق الاسلام» - وهما نظامان حقوقيان - من «مصادر الحقوق الفرنسية» كما ان الحقوق الفرنسية والحقوق البلجيكية كانت من مصادر الحقوق الايرانية بعد المشروطة وقبل الثورة الاسلامية.

و«المنهج القضائي» ايضا يمكن ان يكون من مصادر الحقوق، أي ما يتحصل من مجموع الدراسات في تاريخ القضاء والقضاة يمكن ان يكون مستندا للقاضي - في الحكم الخاص الذي يصدره في مورد خاص - وعليه فان منهج القضاء - بمعنى عمليات القضاء المتشابهة التي مارسها القضاة المشهورون في العالم في القضايا المشابهة - يضيف اعتبارا على حكم القاضي سواء ورد ذلك في نص «الحقوق القضائية» أم لا. وازافة الى أنظمة الحقوق السالفة والمنهج القضائي فان العرف والاخلاق والدين ايضا يمكن ان تكون من مصادر النظام الحقوقي.

مصادر الحقوق في الاسلام

لم يستعمل أصوليو وفقهاء الاسلام - قديما وحديثا - اصطلاح «مصادر الحقوق» ابدأ، بل استعملوا عبارة «أدلة الفقه» وان لم ترادفها في المفهوم ولكن يمكن استعمالها بديلة عنها. وعلى اى حال يذكر أصوليو الشيعة اربعة ادلة أو مصادر تحت عنوان أدلة الفقه وهي: الكتاب، السنة، الاجماع والعقل، ويضيف بعض الاصوليين ادلة أو مصادر أخرى اليها وهي: القياس، الاستحسان، المصالح العرسلة، فتح وسد الذرايع، العرف، مذهب

الصحابي^١، والشرائع الالهية العامة التي سادت قبل الدين الاسلامي. والحق هو ان المصدر الوحيد للحقوق في الاسلام هو «الارادة التشريعية الالهية» فحسب، ويعني ذلك ان القاعدة والحكم يكون معتبراً في منظار الاسلام حينما يستند الى الارادة التشريعية الالهية، وان الاستناد لأي مصدر آخر لا يمنح الاعتبار للقاعدة والحكم الحقوقي. ان أهمية الكتاب العزيز التي لا نظير لها في الدرجة الاولى والسنة في الدرجة الثانية تنشأ من كونهما دليلين على الارادة التشريعية الالهية، أي اذا اردنا معرفة حكم الله تعالى في مورد فلا سبيل سوى الرجوع اليهما، وبعبارة اخرى انهما ليسا في أنفسهما مصدرين بل انهما يرشداننا الى المصدر الاساس.

و«الاجماع» لا يعتبر مصدراً مستقلاً فاذا أصدر جميع الفقهاء وعلماء الدين في زمان ما أو في جميع العصور حكماً واحداً في مسألة ما، فان مجرد وحدة الرأي لا تضي اعتباراً وقيمة لذلك الحكم، كاعتبار «المنهج القضائي» بوصفه أحد مصادر الانظمة الحقوقية الاخرى.

ولهذا الدليل لا نعتبر أي اجماع حجة، وانما يكون حجة في حالة واحدة هي ان يحصل لدينا يقين أو ظن متأخم للاطمئنان - على الاقل - بان اتحاد رأي العلماء في مورد قد حصل من توصلهم جميعاً الى سنة لا علم لنا بها حالياً، أي كان في ايديهم جميعاً خبر أو عدة اخبار عن بعض المعصومين عليهم السلام فاستخرجوا ذلك الحكم منها. ان حجية الاجماع

١. نذكر هنا شرحاً مختصراً لهذه الاصطلاحات من كتاب «مصادر الاجتهاد في رؤية المذاهب الاسلامية» تأليف محمد ابراهيم جنتاني ولمزيد التوضيح راجع الكتب المفصلة:

الاجماع: هو «التوافق والاتحاد في حكم من الاحكام الشرعية» ص ١٨٢

القياس: هو «تسرية حكم من موضوع الى موضوع آخر يشابهه» ص ٢٥٥

المصالح المرسلة: هي «تشريع الحكم للوقائع والظواهر الحديثه على أساس من الرأي والتفكير في المصلحة في الموارد التي لم يرد فيها نص عام أو خاص» ص ٣٣١

مذهب الصحابي: هو «ما يلاحظ من اقوال وسلوك الصحابة والتعبد به بدون ملاحظة سنده» ص ٣٥٩

سد الذرائع: هو «وجوب ترك كل ما يوجب الوصول الى الحرام منعا لوقوع الحرام»

فتح الذرائع: هو «وجوب فعل كل ما يكون سبباً للوصول الى الواجب لكي يتحقق الواجب» ص ٢٧٠

وأخيراً «بعض العلماء الذين لم يتعرفوا على الحكم الشرعي من مصادره الاسلامية في بعض الموارد يعملون وفق شريعة السلف» ص ٣٨٤.

اذن ناشئة من كونه حاكياً عن السنة وكاشفاً عن الارادة التشريعية الالهية.
و«العقل» هو الآخر ليس مصدراً مستقلاً أبداً، بل انه حجة ومعتبر مادام قادراً على الكشف القطعي عن الارادة التشريعية الالهية.
والادلة السبعة أوالمصدر الآخر الذي ذكرناه لا تصلح لان تكون مصدراً للحقوق، لان حجية بعضها قد تمّ نفيه وانكاره تماماً، ويرجع ما بقي منها - في اغلب الموارد - الى احد الادلة الاربعة: الكتاب، السنة، الاجماع والعقل.
يجب القول اذن ان الحقوق الاسلامية كافة تستند فقط الى الارادة الالهية وحجية الكتاب، السنة، الاجماع والعقل ناشئة من كونها كاشفة عن الارادة الالهية، ولا تعتبر أبداً مصادر مستقلة في عرض الارادة التشريعية الالهية.

أسس الحقوق أو ملاكات الاحكام الحقوقية

خلط الكثير من فلاسفة الحقوق بين مصادر الحقوق وأسسها وظنوا أنها أمر واحد، وبعض آخر - ولهم تفكير أعمق - اعتقدوا انها أمران، وبحث هذه المسألة، لا بد ان نذكر مقدمة:

يعتقد جمع من الفلاسفة ان لكل حركة في العالم هدفاً. بينما نحن لا نصدق بان الحركة لها هدف مطلقاً، ونعتقد ان كل فاعل مختار - ومنه الانسان - يعمل من أجل تحقيق هدفه، فالمطلوب الاصلي وبالذات هو الوصول الى الهدف، ومطلوبية ذلك العمل أمر آلي وعَرَضي بعمله، أي انه مطلوب لانه يوصل الى الهدف، فلو أمكن ان يحقق هدفه بدون اداء ذلك العمل فانه لم يباشر به أبداً، ويتعبير فلسفي ان الرغبة في الوصول الى الهدف علة غائية لافعال الانسان الارادية^١.

وقد يكون الهدف المنشود من فعل ما بنفسه واسطة للوصول الى هدف آخر ويمكن

١. إلتفترا اننا نرى «الرغبة في الوصول الى الهدف» علة غائية لا الهدف نفسه ولا العلم بالهدف ولا حتى الوصول الى الهدف، فما يؤثر في نفس الفاعل ويدفعه لاداء فعل ما هو رغبته في الهدف.

ان تستمر هذه السلسلة، فمثلا يقوم الصناعي بصنع شيء ما لكي يبيعه (الهدف الاول) فيبيعه لكي يحصل على المال (الهدف الثاني) فيحصل على المال ليشتري ما يحتاجه في حياته وحياة عائلته (الهدف الثالث) فيشتريه لكي ينتفع به الجميع (الهدف الرابع)، ولكن لا يمثل اي واحد منها هدفا نهائياً لديه، بل ان هدفه النهائي هو رفع الحاجة من خلال الانتفاع بالمشتريات والالتذاذ بها (الهدف الخامس). افراد الانسان اذن لهم اهداف عديدة ومتعاقبة في حياتهم وأفعالهم الارادية ولا بد ان تختتم - في النهاية - بهدف أصلي مطلوب ذاتاً، اي مطلوب في نفسه، لا ان يكون وسيلة للوصول الى هدف آخر، ومن الطبيعي ان يخطأ الانسان في تشخيص ما يجب ان يكون مطلوباً ذاتياً وهدفاً نهائياً لأعماله كلها، ولا يصل في النهاية الى كماله الحقيقي.

ويصدق هذا الكلام في الامور التكوينية والاعتبارية وان كانت عملية الاعتبار فعلاً تكوينياً وله مضمون اعتباري فقط.

ان مجموعة الاحكام والضوابط الاجتماعية - والتي تشكل نظاماً حقوقياً - يجب ان يترتب عليها هدف مباشر، هذا الهدف هو ضمان سعادة الانسان في الحياة الاجتماعية، ولكن هل هناك هدف آخر يكون الهدف الاول وسيلة الوصول اليه أم لا؟

وبعبارة اخرى هل ان «ضمان سعادة الانسان في الحياة الاجتماعية» هدف نهائي أم متوسط؟ هل هو مطلوب ذاتي أصلي أم لا؟

في الاجابة عن هذه الاسئلة يتميز النظام الحقوقي في الاسلام عن الانظمة الاخرى وينفصل عنها، فالانظمة الحقوقية الاخرى لا تعرف هدفاً وراء ضمان سعادة الانسان في الحياة الاجتماعية، وبالتالي تعتبره هدفاً نهائياً او مطلوباً ذاتياً، لانها اما ذات رؤية كونية مادية، او تهتم بمصالح تتحقق في هذه الدنيا، قال تعالى:

﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾^١
 ﴿فَاغْرِضْ عَنْ مَّن تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۖ ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِّنَ الْعِلْمِ﴾^٢

بينما لا يرى الدين الاسلامي المقدس سعادة الانسان في الحياة الدنيا هدفاً للخلق، ان الهدف من خلق الانسان أكبر من ذلك وهو التقرب الاكبر من الله سبحانه.

وعليه فان الغاية النهائية لافعال الانسان كافة - والسلوك الاجتماعي جزء منها - يجب ان تكون التقرب الى الذات الالهية المقدسة، وسعادة الانسان في الحياة الدنيا مطلوبة لهذا الامر فقط، وهو ان تكون وسيلة للوصول الى الهدف النهائي.

وما ذكر يصدق ايضاً في أي نظام حقوقي، اذن لكل نظام حقوقي هدف خارج عن دائرة الحقوق، اذ أنها تشمل احكاماً وقواعد تتعلق بالسلوك الاجتماعي، أما هدف الحقوق فانه النتيجة المترتبة على التنفيذ الدقيق للاحكام والقواعد المذكورة، وعليه لا يمكن ان يكون الهدف من الحقوق قسماً من تلك الاحكام والقواعد.

هذا الهدف هو ضمان سعادة الانسان في الحياة الاجتماعية، والفرق بين النظام الحقوقي في الاسلام مع الانظمة الاخرى يكمن في انها تعتقد ان ضمان سعادة الانسان في الحياة الاجتماعية هو الهدف الاساس والمطلوب الذاتي، بينما أتباع النظام الحقوقي في الاسلام وان كان مرادهم هو ضمان سعادتهم في الحياة الاجتماعية بهذه الوسيلة الا انهم يعتبرون هذه السعادة وسيلة للوصول الى كمالهم الحقيقي - وهو التقرب من الساحة الالهية المقدسة - ولا يعتبرونها هدفاً اساسياً ومطلوباً بالذات، من هنا فان الاحكام والقواعد في النظام الحقوقي في الاسلام قد نظمت بنحو لا تتنافى مع الهدف النهائي فحسب، بل لها تأثير ايجابي وأكيد في طريق الوصول اليه.

لنرى الآن ما معنى السعادة الاجتماعية - وتمثل الهدف القريب لاي نظام حقوقي؟ ان السعادة الاجتماعية مفهوم عام جداً ويجب تظافر امور اجتماعية كثيرة لكي تتوفر ظروف يمكن انتزاع السعادة الاجتماعية منها، وجميع هذه الامور مفاهيم عامة ايضاً الا أن هناك - على الاقل - فرقين بينها وبين مفهوم السعادة الاجتماعية:

اولاً: ان شمولية كل واحدة منها لا يكون بحجم شمولية مفهوم السعادة الاجتماعية. ثانياً: لا يعتبر أي منها هدفاً للنظام الحقوقي كالسعادة الاجتماعية. فكل واحد من هذه الامور وإن صحّ اعتباره هدفاً الا انه ليس الهدف الرئيس للنظام الحقوقي، بل الهدف

لمجموعة من القواعد والاحكام الحقوقية والسلوك الاجتماعي.
وبتعبير آخر يعد كل قسم من القواعد والاحكام الحقوقية والسلوك الاجتماعي بمثابة «الوسيلة» لتحقيق أحد هذه الامور، وجميعها وسائل لتحقيق السعادة الاجتماعية، أي انها واسطة بين الاحكام والقواعد الحقوقية وبين السعادة الاجتماعية، حيث ان العمل بمقتضى كل مجموعة من الاحكام والقواعد الحقوقية يحقق احد هذه الامور في الساحة الاجتماعية، ويتحقق جميع الامور تتحقق السعادة الاجتماعية.

اتضح أن المقنن في كل نظام حقوقي يلاحظ مجموعة من المصالح العامة، ويعتقد ان المجتمع يكون سعيداً فيما لو تحققت فيه تلك المصالح، ثم يؤسس نظامه الحقوقي بنحو يتحقق بكل قسم من القواعد والاحكام احد تلك المصالح، لهذا نطلق على هذه المصالح العامة: «اسس الحقوق».

الآن وقد تعرفنا على مفهوم اسس الحقوق، يطرح هذا السؤال: ما هي اسس الحقوق؟ هناك اختلاف وتنوع في رؤية المذاهب المختلفة عند الاجابة عن هذا السؤال.

نذكر بصورة اجمالية بان بسط العدالة، فرض النظام، استتباب الأمن، توفير الراحة والرفاه المادي والتقدم المدني والثقافي من اسس الحقوق.

ان اطلاق اسس الحقوق على هذه القضايا يشعر بانها في نفسها ليست جزءاً من الحقوق بل خارجة عن دائرة الحقوق. فلا يمكن اعتبار قواعد واحكام من قبيل: «يجب بسط العدالة في المجتمع» أو «لا بد من فرض النظام بين الناس» قواعد واحكاماً حقوقية، لانها لا تلزم ولا تكلف افراد المجتمع - بأي وجه - بسلوك خاص.

صحيح ان من الواجب بسط العدالة الاجتماعية، الا أن هذا الحكم لا يدل على ان افراد المجتمع ماذا يجب ان يعملوا أو يحترزوا منه لكي تتحقق العدالة. ان القساعة والحكم الحقوقي يطلب دائماً سلوكاً خاصاً ومعيناً من مخاطبيه، وبما ان اسس الحقوق ليس لها هذه الحالة فينبغي اعتبارها خارج نطاق الحقوق.

باختصار، ان اسس الحقوق عبارة عن مجموعة من الاحكام والقواعد العامة التي تكون درجة شمولها ادنى من درجة شمول هدف النظام الحقوقي، وأعلى من درجة

شمول أي حكم وقاعدة حقوقية. ولا يطلب أي واحد من هذه الاحكام والقواعد سلوكا خاصا من ابناء المجتمع، بل ان العمل بمجموعة من الاحكام والقواعد الحقوقية يحقق مضمون احد هذه الاسس في المجتمع. من هنا يمكن القول ان كل مجموعة من الاحكام والقواعد الحقوقية بمثابة المقدمة لاحد أسس الحقوق.

باختصار: ان كل اساس من أسس الحقوق مصلحة تترتب على العمل بمقتضى مجموعة من الاحكام والقواعد الحقوقية.

ولو تكلمنا بلغة الاصوليين أمكن استعمال «ملاكات الاحكام الحقوقية» بدلا عن «اسس الحقوق». نحن نعتقد ان الاحكام الشرعية كافة - ومنها الاحكام الحقوقية - ذات مصالح ومفاسد واقعية ونفس أمرية. لو ادرجنا هذه المصالح والمفاسد تحت عناوين عامة امكن القول ان كل مجموعة من الاحكام الحقوقية تحقق احد تلك العناوين، وهذه العناوين العامة هي اسس الحقوق.

ثمرة البحث في اسس الحقوق

اصبحت هذه المسألة موضوعاً للكثير من المباحثات والمحاورات بين فلاسفة الحقوق، وقد حاول بعض اعتبار البحث والتحاور حول اسس الحقوق عملاً لاغياً، فيما أصرّ بعض آخر على ترتب ثمار على هذا البحث واعتبروا من ثماره العملية ان في الموارد التي لا ينص القانون فيها بحكم ويسكت فيها نفياً واثباتاً، يجوز للقاضي العارف بأسس الحقوق ان يصدر حكماً على اساسها، ولذا قد يقال: ان القاضي يحكم على اساس روح القانون. اذا كانت اسس الحقوق معلومة فان القاضي يعلم بالهدف الذي توخاه المقتن من وضع القانون، وبالتالي لو ادرك في مورد أن حكماً خاصاً يحقق ذلك الهدف، فانه يصدر ذلك الحكم بدون تردد وان لم يدوّن في نص القانون. ففي معرفة اسس الحقوق اذن تكمن الثمرة - على الاقل - وهي فتح الطريق امام القاضي في بعض الموارد وانقاذه من مشكلة فقد القانون.

ان معرفة اسس الحقوق يمكن ان تكون بالنسبة للفقيه حلاية للمشكلات وأمرأ مؤثراً، فالفقيه مثلاً يمكنه لفهم العلة القطعية للحكم وإسرائها الى الموارد المشابهة ان يستعين باسس الحقوق، ولكن المشكلة هي ان تحديد هذه الاسس ليس امراً بسيطاً ويسيراً ولم يقم فقهاؤنا بالبحث في اسس الحقوق في الاسلام، وان اشاروا اليها في تضاعيف بحوثهم.

اعتبار القانون وقيمه

منشأ اعتبار القانون وقيمه

بعد الاذعان بضرورة وجود القانون للحياة الاجتماعية للانسان، يطرح هذا السؤال نفسه: ما هو ملاك صحة القانون واعتباره؟ ففي العالم ثمة قوانين وانظمة حقوقية متعددة تختلف فيما بينها في وجوه كثيرة، فعلى أي اساس ينبغي الحكم بشأنها واضفاء الاعتبار والقيمة على بعضها، وسلب الاعتبار والقيمة عن البعض الآخر؟

يعدّ هذا السؤال من أعقد الاسئلة في هذا الحقل من المعرفة البشرية، واكثرها جدلاً، فيتطلب البحث والنقد للآراء المتعددة في هذه المسألة بصورة تفصيلية مجالاً آخر. نسعي هنا الى الاشارة الى النقاط الاساسية لكي ترسم لنا خطوطاً واضحة ومرشدة للدراسات التطبيقية.

يمكن القول: ان أعرق اختلاف - في هذا المجال - هو الاختلاف في ان القوانين الحقوقية - بقطع النظر عن جعل الجاعل ووضع الواضع - هل لها واقعية ونفس أمرية أم لا؟ ان المذاهب والرؤى المتنوعة بهذا الشأن تنقسم الى مجموعتين كبيرتين:

مجموعة تعتقد ان القوانين الحقوقية كالقوانين الطبيعية او العقلية تحكي عن مجموعة من الواقعيات نفس الأمرية، وعليه لا يوجد تعبير صحيح نطلقه على شخص بانه المقتن وواضع القانون، لأن الحقائق الحقوقية يمكن الكشف عنها، ومن يقوم بذلك

هو «القانوني» او كاشف القانون وليس واضع القانون.

ومجموعة اخرى تقول: يوجد فرق ذاتي وماهوي بين القوانين الحقوقية وبين القوانين الطبيعية او العقلية، فقوام القوانين الحقوقية يكون بالاعتبار والانشاء والامر والنهي. ولا تخبر هذه القوانين عن الواقع، وواضعها لا يكشف عن شيء بل يعتبر وينشئ، بعكس القوانين التكوينية والحقيقية التي لا ترقى اليها يد الجعل والوضع ولا يد النسخ والرفع.

المجموعة الاولى تنقسم في نفسها الى مجموعات فرعية، مجموعة منها تعتقد بوجود «حقوق طبيعية» أي تعتقد بوجود الواقعيات نفس الامرية الحقوقية في الطبيعة، وهي المنشأ لاعتبار القانون، وعليه تعتبر القوانين الحقوقية من سنخ القوانين الطبيعية، وتعتقد: كما انه لجسم الانسان واقع طبيعي وتحكمه قوانين الطبيعة ويتم كشفها من قبل علماء الاحياء وتوضع في خدمة الاطباء، ويقوم هؤلاء بامر ونهي المريض على اساسها، فان المجتمع الانساني له واقع طبيعي أيضا وتحكمه القوانين الطبيعية، وعلى اساس الكشف عنها فقط يمكن وضع وتدوين قانون لجميع ابناء المجتمع.

وكما ان الاطباء لا يجعلون القانون فان المقننين ايضا لا يضعون القانون، بل ان المجموعتين تدعوان - على اساس المعلومات التي يستقونها من اقسام من القوانين الحاكمة على الطبيعة - للالتزام ببعض الامور.

ان الاختلاف بين المقننين ناشئ أيضا من ان الكثير منهم لا يتوفقون للكشف عن الواقعيات التكوينية ونفس الامرية كما هو المطلوب.

وفي هذا السياق يكون واجب الناس هو اعتبار الأوفق في الكشف عن الحقائق العينية والخارجية مطاعاً ومتبعا والاقرار بنظامه الحقوقي والعمل به، وفي التعبير القائل «الانسان مدني بالطبع» اشارة الى هذا الميل الطبيعي لمعرفة القوانين الحقوقية.

وتقول مجموعة اخرى: صحيح ان الحقوق لها واقع نفس امري الا أن القوانين الحقوقية ليست من سنخ القوانين الطبيعية بل من سنخ القوانين العقلية. نعلم ان للعقل

قسمين^١ من الاحكام او الادراكات، أحدهما الاحكام النظرية التي تبتني عليها جميع العلوم النظرية لدى البشرية، وبدونها لا يتم بناء أي فرع من فروع الحكمة النظرية، وثانيهما الاحكام العملية التي تمثل قاعدة العلوم العملية كافة، وقد اقيمت فروع الحكمة العملية على اساس منها.

كما ان احكام العقل النظرية تنقسم الى احكام بديهية ونظرية (غير بديهية) ولا بد ان تنتهي الاحكام النظرية الى الاحكام البديهية والآ فقت صحتها واعتبارها، فان احكام العقل العملية تنقسم ايضا الى مجموعتين: بديهية ونظرية ويجب استنتاج الاحكام النظرية من البديهيات. والمقننون يقومون - في الواقع - بهذا الدور، يعنى انهم يستنتجون ويكتشفون - على اساس البديهيات العقلية العملية - احكاما تنظم السلوك الجماعي للآدميين، فالحقوق الواقعية نفس الامرية اذن من الواقعيات نفس الامرية للعقل العملي. في هذا السياق يعتقد بعض فلاسفة الحقوق - ذوو الاتجاه الديني - بوجود «حقوق الـهية» وقد قاموا - في الحقيقة - بالجمع والتلفيق بين الحقوق الطبيعية والحقوق العقلية وبعض اصول العقيدة للاديان الالهية. يقول هؤلاء: صحيح ان مجموعة من الواقعيات الطبيعية يمكن ان تكون سنداً للحقوق، وهكذا العقل الانساني حيث له احكام عملية يمكن الانتفاع منها كثيراً في الحقوق، ولكن بما ان الله سبحانه قد خلق عالم الطبيعة وسلط نظام العلة والمعلول على الظواهر الطبيعية كافة، وهو الذي تفضل علينا بقوة اسمها العقل وألهمه احكاما، فانه من الجائز نسبة كل ذلك اليه وبالتالي اعتبار الحقوق إلهية، وكما هو الملاحظ لا يمكن اعتبار هذا القول قولاً ثالثاً في المسألة.

على أي حال فان وجه الاشتراك بين هاتين المجموعتين او المجموعات الثلاثة وبين المجموعات الفرعية المحتمل وجودها الى جانبها هو ان جميعها تعتبر للحقوق واقعا نفس أمري، ولذا اعتبرت الحقوق احد اقسام الحكمة والفلسفة أي من العلوم

١. تحسن الاشارة الى ان البعض قد يقولون: «الانسان له عقلان، عقل نظري يدرك به المسائل النظرية وعقل عملي يدرك به الامور العملية بدلاً من «ان عقل الانسان واحد وله حكمان: نظري وعملي».

الحقيقية.^١

وتقف مجموعة ثانية كبيرة بوجه المجموعة الكبيرة الاولى وتنكر تماما وجود واقع نفس أمري للحقوق، وتنقسم الى عدة مجموعات فرعية. تعتقد هذه المجموعة ان القوانين الحقوقية لا ينبغي اعتبارها من طراز القوانين الطبيعية والعقلية نظيرة لها، لأن القوانين الحقوقية لا واقع وراءها، بل واقعيتها جعلية واعتبارية يضيفها المقتن عليها، وقبل وضعها لا موقع لها في الواقع، وبعد نسخ أو إلغاء قانون موضوع فانه يختفي ويعدم بالمرّة ولا يبقى له اي قيمة واعتبار، وعليه فان القوانين الحقوقية امور اعتبارية مجردة، وقوامها باعتبار المعبر فقط.

وبعض هؤلاء ادعى مبالغة وافراطاً أن قوام القوانين الحقوقية بانشائها، أي حتى بعد وضع القانون، لا يمكن اعتباره صحيحاً أم لا في ظرف الاعتبار، مطابقاً للواقع ام لا، لان الانشاء لا يحتمل الصدق والكذب، والخير وحده هو قابل لهما، وما يمكن قوله هو ان القانون الفلاني مراد لدى اي شخص، وبما ان رغبات وحاجات الناس متضادة ومتزاحمة ولا يستطيع الجميع - طبعاً - تلبية الحاجات والعمل بالرغبات فلا بد من العمل بنحو يعدل رغباتهم لديهم، ويرفع حاجاتهم حسب المقدور، وتحقق اكثر مقاصدهم لكي يتحقق - الى حد ما - الرضا العام.

والمقتن الكفوء واللائق في الحقيقة هو ان يكون ما يأمر به وينهى عنه والزاماته وتكاليفه بنحو تحقق التعادل الاجتماعي عند تنفيذها من قبل الناس ويحظى ابناء

١. كانت العلوم البشرية - منذ اقدم الازمنة - تقسم الى مجموعتين كبيرتين: علوم حقيقية وعلوم اعتبارية واتفاقية ثم تقسم العلوم الحقيقية او التكوينية - وتدعى باسم عام هو الحكمة او الفلسفة - الى مجموعتين صغيرتين هما العلوم النظرية والعلوم العملية.

العلوم النظرية تشمل الطبيعيات، الرياضيات، المنطقيات والالهيات فيما تشمل العلوم العملية الاخلاق، تدبير الاسرة وسياسة المدن. ترتبط الاخلاق بالانسان كفرد، فيما ينظم تدبير الاسرة السلوك المتبادل بين اعضاء الأسرة، وسياسة المدن تشمل مختلف ابعاد الحياة الاجتماعية

ان اعتبرنا الحقوق شاملة لجميع الاحكام المتعلقة بالسلوك الاجتماعي للانسان امكن ادراج المجموعتين الملميتين «تدبير الاسرة» و«سياسة المدن» تحت عنوان الحقوق وبالتالي سيكون للحكمة والفلسفة العملية شعبتان هما الاخلاق والحقوق ووفق التقسيم المذكور سيكون للاخلاق والحقوق واقعيات نفس امرية ونابذة.

المجتمع بأعلى درجات الانسجام فيما بينهم. ان الهدف من القانون هو تحقق هذه الامور وليس ماهيته شيئاً أكبر من الانشاء.

من بين هذه المجموعة - التي لا تعتقد بواقع ونفس الامر للحقوق - اشتهر مذهبان: البوزيتيفيستيكي (Positivistic) والتاريخي.

بهذا انقسم فلاسفة الحقوق في حل مسألة ماهية المنشأ لاعتبار القانون الى مجموعتين كبيرتين: مجموعة تعتقد بواقعية ونفس امرية للحقوق، ومجموعة لا تعتقد بآية واقعية للحقوق وترى ان قوامها بالجعل والوضع والأمر والنهي.

لا إفراط ولا تفريط

أي الاتجاهين ينبغي قبوله؟ هل للحقوق واقعية نفس أمرية أم ان قوامها بالانشاء والاعتبار فقط؟ الاتجاهان يقفان في الظاهر على طرفي الإفراط والتفريط، فالمناسب هو ان نسلك طريقاً وسطاً.

ان قول الذين يعتقدون بان قوام الحقوق هو الانشاء والاعتبار لاغير مرفوض، لان الجميع يقرّون حتى هؤلاء يذعنون - لا شعورياً - بان المقنن يجب ان يلاحظ المصلحة الاجتماعية أو يلتزم بالعدالة ويعمل بالحق، في حين لا يمكن - وفق قواعد هذه المجموعة - التحدث عن المصلحة والعدالة - فان مثل هذه التعابير تحكي هذه الحقيقة، وهي ان القوانين المعتمدة والمعمول بها في المجتمع تكون ذات تاثير واقعي وتكويني على حياة الافراد، ولا يمكن انكار الآثار الطيبة او السيئة التي تترتب على تطبيق القوانين الاجتماعية.

وكنموذج: لو اعتبرت «الحرية الجنسية» أمراً مشروعاً وقانونياً في مجتمع ما، فان عواقب تكوينية وخيمة ستترتب على ذلك، اذ أن ثمة علاقة العلية والمعلولية بين هذا القانون وبين الآثار السلبية الناجمة عنه، وبعبارة اخرى ان لهذا القانون مفسدة واقعية

شعرنا بذلك أم لا، شئنا أم أبينا.

ما يقال: ان القانون الفلاني يضر بالمجتمع أو ينفع، يفيد بوضوح أولاً: ان لا اعتبار وتطبيق القانون نتائج تكوينية حقيقية في الحياة الاجتماعية لافراد الانسان، وثانياً: ينبغي ان يكون هدف المقتن ضمان المصلحة الواقعية لابناء المجتمع، ولا يتحقق هذا الهدف بوضع أي قانون كان، فبعض القوانين يحقق الهدف المذكور جيداً فيقال انها قوانين نافعة مفيدة، وبعض آخر عاجز عن ذلك أو يسد طريق تحقيقها، مثل هذه القوانين تكون ضارة، وبعبارة اخرى لا يمكن النظر الى الحقوق كتوافق محض وبدون اساس، فيجب وضع القوانين الحقوقية والاجتماعية على اساس المفاسد والمصالح الواقعية.

في هذا السياق وضعت مجموعة من القوانين مع الالتفات الكامل للمفاسد والمصالح ولذا تعتبر صحيحة، بينما سئت مجموعة اخرى بدون ملاحظة للمصالح والمفاسد ولذا تعتبر خاطئة وغير صحيحة، القوانين اذن فيها الصحيح وغير الصحيح.

وحالة الندم التي تنتاب المقتنين أحياناً من وضع قانون ما ومبادرتهم لالغائه ونسخه لوقاية المجتمع من اتساع رقعة الاضرار الناجمة من تنفيذه ومصادقتهم على قانون جديد، تشير الى ان القانون ايضا يمكن ان يكون خطأً وغير صحيح، ويكون ذلك حينما لا يواكب ولا يوافق المصلحة الواقعية.^١ باختصار: ان الانشاء والاعتبار، الجعل والوضع والأمر والنهي هي بعض افعال الانسان التي تلاحظ الواقعيات نفس الأمرية، ولو لم تؤد على اساس واقعي لم يتحقق هدف الحقوق، وبعبارة أوضح: ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية، وهذه الملاكات ليست تابعة لعلم وجهل واردة وعدم ارادة اي انسان

١. لا يفوتنا ان نذكر ان النظام الحقوقي في الاسلام يعتبر للنفع والضرر دائرة أوسع من دائرة النفع والضرر المادي والديني، وان كان كنظام حقوقي يلاحظ الصورة الفضلى لتنظيم العلاقات الاجتماعية للناس لتحقيق مصالحهم الآتية في الوقت ذاته يراعي تماماً المصالح والمفاسد الاخرية والابدية لافراد الانسان، وعلى هذا الاساس تنظم الحياة في هذا العالم بنحو تكون معينة في مسيرة السعادة في الحياة الخالدة ولا تكون - على الاقل - مزاحمة لها.

أو فئة، اذن حتى لو تم بيان القانون بصورة انشاء محض، فانه يلاحظ الواقع الخارجي أيضاً تحت غطاء الانشاء والوضع.

لا يتوهم من هذا الكلام اننا نتقبل عقيدة انصار الحقوق الطبيعية أو العقلية أو الالهية بصورة كاملة، او نعتقد بطلان عقيدة مذهب الپوزيتيفيستيك والمذهب التاريخي طراً، فلاشك ان كل نظام حقوقي يستنتج من مجموعة من المفاهيم الاعتبارية، وكلما دار الحديث عن قانون حقوقي كان الكلام عن الامور الاعتبارية التي وضعها واضع بشري أو فوق البشر، ويكون معتبراً - الى حد ما - لمدة، وكثيراً ما يتعرض في زمان الى النسخ والالغاء. الاحكام الالهية ايضاً يمكن ان تنسخ في الشريعة اللاحقة او تلك الشريعة نفسها، الا أن النقطة المهمة هي ان المصالح والمفاسد ثابتة في المرحلة السابقة لاعتبار القانون، وبتعبير متأخري الاصوليين الاسلاميين يمكن القول ان المصالح والمفاسد الواقعية او ملاكات الاحكام (أسس الحقوق) احكام شأنية، أي هي قانون لكنها لم تصل الى مرحلة الفعلية، وقانونيتها الفعلية تبدأ عند انشائها وتبلغ عن طريق المرسل وتصل الى الناس، وعندها يتبدل الحكم الشأني الى الحكم الانشائي، ثم الى الحكم الفعلي والمنجز.

الرؤية المعتدلة

يمكن القول: ان رؤيتنا المختارة رؤية وسطية ومعتدلة لا افراط فيها ولا تفريط، إذ انها لا تنفي الترابط والعلاقة الواقعية بين السلوك الاجتماعي لافراد الانسان وبين النتائج المترتبة عليها ولا تغفل عن دور الاعتبار والانشاء في نظام حقوقي.

نعم، هناك واقع وراء الاعتبار لا يقع - طبعاً - في دائرة الحقوق، بل مقدم عليه، وهو السند لصحته وصلاحه.

وللمتكلمين الاسلاميين كلام شهير من المناسب ذكره لتوضيح الموضوع بصورة

افضل، انهم يقولون: «الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية»^١ ويعني ان التكاليف التي وضعت من قبل الله تعالى في الشريعة المقدسة ألطاف الله بحق عباده لكي يتعرفوا على واجباتهم العقلية.

توضيح ذلك: لو امتلك العقل البشري القدرة والكفاءة في معرفة وتمييز المصالح والمفاسد الواقعية لأدرك درجة التأثير الايجابي للصلاة، الصوم، الحج، الزكاة والواجبات الشرعية الاخرى في اكتمال النفوس ونيل السعادة الابدية، ولأدرك كيف يسجر الربا، القمار، شرب الخمر والمحرمات الالهية الاخرى أفراد الانسان الى التسافل معنويا ويفسد حياتهم، عندئذ يعمل الانسان بالواجبات تلقائيا وبدون أمر ونهي إلهي ويحترز عن المحرمات. ولكن العقل البشري قاصر - في اغلب الموارد - عن ادراك وفهم المصالح والمفاسد ولو ترك أفراد الانسان مع هكذا عقل قاصر عن معرفة الحقائق لضلّوا وتاهوا، ولم يفلحوا في مسيرتهم، وعجزوا عن تحصيل المزيد من مصالحهم الدنيوية والاخروية، وقد منّ الله تعالى على عباده بان ارسل الرسل وانزل الكتب، وانقذهم من الحيرة والتهيه وهداهم الى طريق الكمال والسعادة باوامره ونواهيه وإلزاماته وتكاليفه.

والقوانين الحقوقية في الاسلام بوصفها جزءاً من الاحكام الشرعية ليست مستثناة من هذه القاعدة، أي انها مستندة الى المصالح والمفاسد الواقعية، ولكن بما ان العقل الانساني لا يكفي للكشف عن المصالح والمفاسد، وكثيرا ما يضعف دافعه للعمل باحكامه شرّع الله سبحانه القوانين الحقوقية، وأنزلها مقرونة مع الترغيب والتحذير، وأعلم أفراد الانسان بالعقوبات المترتبة على مخالفة تلك القوانين، لكي يعملوا جيّداً بواجباتهم، ويكون لهم دافع قوي لاطاعة القوانين الاجتماعية، وهذا يمثل غاية في اللطف والرحمة والرعاية للعباد.

باختصار: ان الرؤية التي نتبناها، والتي تقوم على اساس من اصول عقيدتنا الاسلامية - في مسألة وجود اسناد تكويني للحقوق وعدمه - هي ان جميع القوانين

الحقوقية اعتبارية ولكنها ذات جذور في الواقعيات نفس الامرية، وتكون تلك الواقعيات اسس الحقوق لا نصّها.

منشأ اعتبار القانون وشرعيته

المعتقدون بالواقعيه نفس الامرية للحقوق، ويرون المقنن - في الحقيقة - كاشفاً عن مجموعة القوانين التكوينية الواقعية، أي انصار الحقوق الطبيعية والعقلية يصرحون بان اعتبار القانون أمر ذاتي له، وليس قابلاً للجعل من قبل شخص ما فهو كالقوانين الهندسية التي لها اعتبار ذاتي، ولم تعتبر من قبل شخص او اشخاص مثل اقليدس، وقوانين الهندسة حتى لو اكتشفها غير اقليدس لكانت معتبرة. ان اعتبار كل حكم تكويني وحقيقي يكون من قبل نفس الحكم، فان دل على الواقعيات بشكل صحيح كان معتبراً وصحيحاً، وان لم يتطابق مع الامور الخارجية لم يكن معتبراً وصحيحاً. فعند هؤلاء تكون الأحكام الحقوقية مثل الأحكام التكوينية والحقيقية، وعليه لو كانت صادقة في الكشف عن الواقع فإنها معتبرة وصحيحة، والآ فأنها غير معتبرة، ولكن بما ان الناس يجهلون صحة الاحكام الحقوقية وسقمها فانهم يضطرون لانتخاب «مقنن» اكثر خبرة وعلماً من بين الحقوقيين، ويطالبونه بالكشف عن المصالح والمفاسد الواقعية لوضع القانون المناسب لتنظيم شؤونهم الاجتماعية، وما ذلك سوى رجوع الى المختص، ويسري ذلك في مشكلات الحياة كلها، فردية كانت او اجتماعية.

وفي المقابل يقوم انصار الحقوق الالهية بسلب اي اعتبار ذاتي من القوانين الحقوقية ويقولون: ان اعتبار القوانين الحقوقية تنشأ من الله تعالى، فانه هو الواضع لها وهو المنشأ لاعتبارها، وعليه يتوقف اعتبار النظام الحقوقي الحاكم على المجتمع على انتهائه بالله سبحانه.

وفلاسفة الحقوق التحقيقية والتاريخية يجعلون الناس بديلاً لله سبحانه ويقولون: اذا رضي الناس بقانون فانه معتبر بذلك، ولو وضع قانون - مع ملاحظة جميع المصالح

والمفاسد - ولكنه لم يتطابق مع رغبة الناس فانه ساقط من درجة الاعتبار تماماً، وبتعبير أوضح ان شرعية القانون هي عين قبوله.

من هو واضع القانون؟

توجد ههنا عدة رؤى متنوعة: يعتقد بعض أن منفذ القانون والجهاز الحكومي يجب ان يكون واضعاً للقانون ويقولون: ان الاشخاص الذين يتمتعون بمجموعة من الامتيازات التكوينية والطبيعية سوف يسبقون - طبعا - غيرهم في المجتمع، ويمسكون بزمام الامور الاجتماعية تدريجاً ويدعون الناس الى اطاعتهم واتباعهم، والناس سوف يخضعون لأوامرهم اما رغبة وركونا اليهم أو خوفاً من العقاب، وبهذا يجد الذين يتمتعون بمزيد من النعم الطبيعية ان زمام الحكم بيدهم، أليس من المناسب ان يكون هؤلاء الذين يحظون بذكاء وقابليات وقوى فكرية وذهنية كبيرة هم الواضعين للقانون؟

كان افلاطون الذي يعتقد بنظرية مشابهة لما ذكر يقول: من اللائق ان تكون النخبة من الناس هم الواضعين للقانون والمتصدين لتنفيذه وتطبيقه، لانهم يدركون المصالح الاجتماعية للناس واساليب تحقيقها افضل من غيرهم. وكان يصر على هذه النظرية ويقول: ما لم يكن الحكماء حكاماً فلا أمل في حل المعضلات الاجتماعية الكبرى.

ويعتقد الكثير ان التقنين حق لجميع ابناء المجتمع، ولكن لعدم الامكانية العملية لان يبدي جميع افراد المجتمع رأيهم في القوانين الحقوقية فلا بد من اجراء استطلاع عن الرأي العام في الامور المهمة والرئيسة - أي الحقوق الاساسية - وتسند الامور الاخرى اليهم بواسطة اواكثر.^١

من الوسائط الشائعة جداً التي يتوسل الناس بها لابداء آرائهم حول وضع القوانين

١. في بعض الانظمة - طبعا - يقدم قسم من المسائل غير الحقوق الاساسية للمصادقة الشعبية عليه بصورة مباشرة.

والمصادقة عليها هو النواب المنتخبون من قبلهم في المجلس التشريعي، حيث يجتمعون ويصادقون على القوانين، وبما ان الناس - بأرائهم - قد منحوهم الاعتبار فما يعتبرونه قانونا بمثابة اعتباره من قبل الناس.

ويتكرر هذا الحديث في مورد رجال الدولة ومسؤولي الحكومة وهكذا المتصددين للقضاء.^١

التوافق الاجتماعي وآراء الشعب

ان رؤية الذين لا يعتقدون بوجود اسناد حقيقي للقوانين الحقوقية - رغم ضعفها وسقمها الشديد - تمثل الاتجاه الغالب والمهيمن على فلاسفة الحقوق والحقوقيين في هذا العصر. وبما ان هذه القضية ترتبط من جهة بهدف الحقوق وأسسها وبملاك اعتبار الحقوق وقيمتها من جهة اخرى، وذات أهمية اساسية للحقوق الاساسية - ولذا تكون ذات تاثير قطعي في اقسام الحقوق الاخرى - فمن المناسب ان نتوقف ونتأمل ملياً للبحث حول هذا الكلام ونقده.

في توجيه هذه النظرية يمكن القول ان الحقوق - بالمعنى المصطلح لدى الحقوقيين وفلاسفة الحقوق - يمكن تحقيقها في الميدان الاجتماعي فقط، فلو كان على وجه الارض انسان واحد لما وجد مجال للحقوق. وهكذا لو تفرق بنو آدم في الارض وعاشوا منفردين تماما، وانعدمت العلاقات فيما بينهم لم يكن هناك مورد للحقوق، وذلك لعدم نشوء علاقات اجتماعية لتبرز الحاجة الى الاحكام والضوابط الاجتماعية وتحديد حق كل فرد وفئة. في مثل هذه الظروف الفرضية لكل فرد الخيار في مواصلة الحياة بالاسلوب المطلوب لديه، ولا يبحث عن أي آداب وتربية ويعمل ما يشاء، ولا مجال لتوجيه خطاب

١. في الكثير من الانظمة الديمقراطية المعاصرة يقوم الشعب بأرائهم المباشرة بتعيين نواب المجلس التشريعي ورئيس الجمهورية ويستند تنصيب رئيس الوزراء والوزراء الى الشعب بواسطة لان رئيس الوزراء وأعضاء الحكومة ينتخبون عن طريق رئيس الجمهورية او نواب المجلس، وعلى أي حال فان الشعب ينتخب أعضاء السلطين التشريعية والتنفيذية في مرحلتين او ثلاث.

له: اعمل هكذا بمفاد القانون اولاً تعمل.

ولنفرض الآن ان شخصين قرراً أن تكون لهما حياة مشتركة - لفترة محدودة أو غير محدودة - واتفقا على طريقة تنظيم امورهما، وقررا مثلاً على التوجه الى الصيد وتنصيف ما يصطادانه، في هذا الفرض لا مجال للحقوق والقانون لعدم تضارب مصالح الشخصين وعدم نشوب نزاع وخلاف بينهما، إذ لا توجد مشكلة ليُجعل قانون لحلّها.

تصوروا الآن مجتمعا أوسع بمراتب من هذا الاجتماع الاثنيني، ويبلغ عدد افراده آلاف الاشخاص، وافرضوا ان هؤلاء ايضا كهذين الشخصين - بالتعاون بينهم - قد وضعوا احكاماً وضوابط، والزموا انفسهم بما صادقوا عليه فلا يخطوا خطوة عكس ما هي عليه - وان كانت تلك الضوابط غير عادلة في رؤيتنا - في هذا الفرض لا تحدث مشكلة ايضا، ويسير المجتمع وفق نظام مرضي، لان جميع الافراد ملتزمون عملياً بحقوقهم الموضوعة. في هذه الاثناء لو عارض شخص النظام الحقوقي المرضي لدي الجميع ولم يستسغه، واقترح نظاماً افضل وأرسخ من ذلك النظام ولكن الناس لم يتقبلوا منه ذلك، ولم يعرضوا عن نظامهم، يتبدل المجتمع الى ساحة للشجار والنزاع بين هذا الشخص وبين سائر الناس أولاً، ثم بين الموافقين والمعارضين، وهذا الامر يوجب عدم تحقق هدف الحقوق وهو استتباب النظام العام ومنع حدوث الشغب والهرج والمرج.

وعليه لو لم يتقبل نظام حقوقي من قبل افراد المجتمع - وان كان من افضل وأصح الانظمة الحقوقية في العالم - لم يكن دوره سوى اعداد موجبات النزاع بين الناس واختلال النظام الاجتماعي وسحق هدف الحقوق.

الاساس هو ان يتوافق الناس فيما بينهم في العلاقات المتبادلة، وتنظيم سلوكهم الاجتماعي بنحو مرضي لديهم، وعليه لو تم التوافق بين ابناء المجتمع مليوناً كانوا أو مليارات - كذلك الاجتماع الاثنيني - لتحقيق هدف الحقوق، ولكن مثل هذا التوافق غير ممكن عملياً في المجتمعات الكبيرة والكبيرة جداً، لان متطلبات الحياة والشؤون الفردية لكل شخص لا تدع له مجالاً للمشاركة الفعالة في الشؤون الاجتماعية وحل المشكلات العامة، ومن جهة ثانية ان التوافق والاجماع العام أمر غير ممكن، وعليه سوف يحدث

اختلاف في الآراء يصعب رفعه أو استحيل.

من هنا لابد من أولاً: الاكتفاء بالمشاركة الشعبية غير المباشرة ومع الواسطة، ويعني بما ان الشعب لا يتأتى له التدخل في التقنين فعليه ارسال نواب الى المجلس التشريعي حيث تعتبر آراؤهم آراءه و ثانياً: لندع الاتفاق العام ولنكتفٍ بالاتفاق النسبي أي نكتفي باتفاق القسم الاعظم والاغلب من الشعب.

هناك اذن دليلان على اعتبار آراء الشعب:

الدليل الاول ان الشعب هو صاحب الحياة الاجتماعية وما يترتب عليها من منافع وأضرار تعود عليه مباشرة، فيجب عليه ابداء الرأي في كيفية تنظيم وتنسيق الشؤون الاجتماعية وكيفية توزيع وتقسيم المكتسبات الاجتماعية المتنوعة وينبغي اتباع آرائه واطاعتها بلا مناقشة.

الدليل الثاني لا مفر سوى الادعان لآراء الشعب، فحتى أصبح الانظمة الحقوقية واكثرها عدالة وافضل القوانين الاجتماعية وأرضاها لو لم تحظَ باستحسان الشعب وافتقدت دعم ابناء المجتمع فانها لا يمكن ان تنال رضى المجتمع، بل تعمل فقط على تعريض الحياة الاجتماعية الى الاختلاف والنزاع وتسليمها بيد الاضطرابات والهرج والمرج، وبذلك ينقض غرض المقنن وهو اقامة النظام الاجتماعي، وحتى لو انبرى حاكم لفرض نظام حقوقي مرفوض اجتماعيا على الشعب قهراً، فانه من الممكن ظاهراً ان يكون موفقاً في ذلك لمدة قصيرة، ولكن الشعب سوف يثور أخيراً ويتخلى عن النظام الحقوقي المفروض. ولكي يكون النظام الحقوقي - جيداً كان أو سيئاً، عادلاً كان أو غير عادل - رائجاً وعملياً فلا بد ان يرتضيه الشعب والّا فانه لا يدوم.

في التاريخ كثيراً ما حدثت مثل هذه القضايا حيث، نقرأ في القرآن الكريم قوله

تعالى:

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا سَعَىٰ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ
وَلَا تَنقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ
مُّحِيطٍ * وَيَا قَوْمِ اقْوُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ

وَلَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ^١

ولكن أهل مدين مع فهمهم جيداً أن الكيل والميزان قد وضعاً أساساً من أجل أن لا يضيع حق شخص، ويتم البيع والشراء بصورة عادلة ومنصفة ولا يطفف أحد في بيعه، لم يتقبلوا كلام شعيب ولم يطيعوه.

﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصْلُوكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْجُدُ آبَاؤُنَا وَأَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَكِيمُ الرَّشِيدُ﴾^٢

لا شك أن ما كان يدعو النبي (شعيب عليه السلام) قومه إليه كان مجموعة من الأحكام والقواعد الاجتماعية التي يذعن كل عاقل بصحتها وحقانياتها، ولكن لعدم تقبلها من قبل أبناء قومه لم تتوفق لبسط حاكميتها ولم تؤثر على الحياة الاجتماعية.

باختصار: إن الملاك لقيمة القوانين الحقوقية هو قبولها من قبل الشعب لدليلين: اعتبار رأي الشعب منطقاً وعقلاً، ولأنه لا مفر عملياً من ذلك.

كما اشرنا إليه فإن هذه الرؤية هي الغالبة والمهيمنة بشكل واسع على الأروقة الحقوقية، وفضلاً عن التوجه النظري فإن كثرة البلدان التي تدار بالأنظمة الديمقراطية حاكٍ عن أن شعوب العالم تتجه إلى ذلك عملياً.

الاشكالات

لمعارضة هذا الكلام التفريضي، نذكر بعض الاشكالات أولاً وقد أوردتها - قبلنا - بعض العلماء وفلاسفة الحقوق على الكلام المذكور، ثم نذكر الاشكالات الأساسية التي ترد عليه استناداً إلى رؤيتنا.

الاشكال الاول: إن الرضا العام يتناسب عملياً بصورة عكسية مع تعداد نفوس المجتمع، أي كلما تزايد أفراد المجتمع تضاعف احتمال الاتفاق والرضا العام. نعم، من الممكن أن ينظم وينسق عدد من الأشخاص شؤونهم ويحلوا مشكلاتهم على أساس من

الاتفاق الناتج عن التبادل الفكري، ولكن هذا الأمر لا يمكن وقوعه في الوقت الحاضر في مجتمعات كبيرة ذات عشرات أو مئات الملايين من النفوس. افترضوا في مجتمع ذي مائة مليون شخص وشخص واحد أعطى خمسون مليون شخص وشخص واحد رأياً ايجابياً لأمر خاص وأعطى خمسون مليون شخص رأياً سلبياً، فبما انكم تعتبرون رأي الغالبية هو المطاع تضطرون لتقبل آراء خمسين مليون شخص وشخص واحد وتردون آراء الباقيين، وتلاحظون انكم بهذا الاجراء ترضون نصف المجتمع لاجمعيه. أجابوا: لا بد من ذلك، اذ ليس لدينا سوى ثلاث طرق: اما ان نجعل آراء الاقلية هي الحاكمة أو آراء الاكثرية أو نتوقف عملياً ولا نجعل أيّاً منهما حاكماً، لقد انتخبنا الطريق الاقل ضرراً.

قد يتقبل ان اقل الطرق ضرراً قد تم انتخابه باعتبار الحاكمة لآراء الاكثرية، ولكن مع ذلك فقد ضاع الهدف الرئيس وهو رضا العموم.

الاشكال الثاني: يمكن التحدث عن «الآراء الحرة للشعب» عند اطلاق الكلام فقط، في حين قلّما تحدث مثل هذه الحقيقة عملياً، صحيح ان الشعب - في اي بلد تقريباً - في الوقت الحاضر لا يساق قهراً الى صناديق الاقتراع، ولا يدعى للدلاء برأيه لصالح قانون اجتماعي خاص أو لفرد خاص، ولكن هذا الامر صحيح ايضاً وهو ان عدداً قليلاً من ذوي الصفات الشيطانية - في جميع البلدان تقريباً - وهم الذين يبرعون في خداع الشعب ويستغلون علمهم واطلاعهم على نفسية الشعب ونقاط ضعفه سوف يخلقون ظروفاً تستخرج فيها الآراء التي يريدونها من صناديق الاقتراع. ان حرية الرأي ليست فقط حرية اليد والقلم، بل لا بد من ترك الادمغة والأفكار حرة تدرس وتبحث الامر من جميع جوانبه فبعد ملاحظة المصالح والمفاسد المترتبة على الرأي يجري القلم.

الاشكال الثالث: بما ان الشعب لا يعلم ما هو رأي ونظريات النواب المنتخبين من قبله بالنسبة للقضايا والمشكلات، فكثيراً ما يحدث ان مجموعة من الشعب تنتخب شخصاً نائباً عنها ثم تكتشف بانه يعارض رأيها في جميع اوبعض القضايا.

فما العمل في مثل هذه الحالة؟ من ناحية ينتخب الشعب نائباً لكي يكون ناطقاً عنهم، لأن يتحدث بما يخالف رأيهم، ومن ناحية اخرى يستدل النائب بان المنصب يقتضي ان

أطرح آرائي، والطريق الوحيد الباقي هو أن يقلل الشعب نائبهم، ولكن هذا الطريق مسدود أيضا في الحقوق الأساسية والسياسية الشائعة في العالم، ولا يحق للشعب إقالة النائب عنهم. وكثيرا ما يصادق مجموع نواب الشعب في المجلس التشريعي على قانون معارض لرأي غالبية الشعب، في مثل هذا المورد يكون الحق مع الشعب أو النواب؟

هذه الاشكالات الثلاثة هي أهم ما يرد على الحقوقيين وفلاسفة الحقوق - الذين لا يعتقدون بوجود اسناد تكويني للقوانين الاجتماعية - وعلى انصار النظام الديمقراطي. ولم يقدم أحدهم رداً مناسباً.

اضافة الى الاشكالات الثلاثة هناك اشكالات اساسية - حسب رؤيتنا - ترد على هذه النظرية.

الاولى هي أننا لاندعن بان هدف الحقوق هو تحقيق النظام العام والمنع من وقوع الهرج والمرج فقط لتدعوا ان هذا الهدف يتحقق بالاتفاق العام، بل ان الهدف هو تحقيق جميع المصالح الواقعية للناس. فلو فرضنا ان جميع ابناء المجتمع توافقوا على حاكمية «الحرية الجنسية» في المجتمع، في هذه الحالة يجب ان لا يحدث الهرج والمرج لوجود اتفاق عام، ولكن لا يمكن القول ان هدف الحقوق قد تحقق، بل يجب القول ان هدف الحقوق اصبح ضحية لارادات معارضة لمصلحة الشعب، وذلك لفقدان المصلحة الواقعية. في الرؤية الاسلامية يجب ان يكون النظام الحقوقي في اطار النظام الاخلاقي، وان يتناسب هدفها مع هدف النظام الاخلاقي وهو اكتمال الانسان ونيله للسعادة الابدية.

اشكال آخر: في هذا الاستدلال دمجوا مفهومي المقبولية والمشروعية، فتارة يدور البحث حول: أي قانون يمكن تنفيذه في المجتمع؟ مثل هذا البحث يرتبط بعلم الاجتماع، وللإجابة يجب القول: ان أي نظام حقوقي - عادلاً كان او غير عادل، استند الى اساس الحقائق اوهيئ بدون ملاحظة الامور الواقعية - لكي يستقر في المجتمع ويكون حاكماً ينبغي ان يرتضيه جميع ابناء المجتمع، أو الجزء الاكبر منهم على الاقل، فان مجرد الحقانية لا يكون ابداً كفيلاً لاستقرار نظام حقوقي.

ولهذا السبب فان انبياء الله ﷺ - من آدم الى الرسول الخاتم ﷺ - وان جاؤوا

بافضل وأحق الانظمة الحقوقية من قبل الله تعالى الى الناس، ولكن مع عدم تقبلها من قبل الناس وعدم مطابقتها لاهوائهم النفسية لم يستطيعوا تطبيق القوانين الالهية، وجعلها حاكمة على المجتمع.

ويدور البحث تارة أخرى حول هذا الأمر: مع قطع النظر عن اي نظام حقوقي يمكن ان يكون حاكما في المجتمع، أي نظام ينبغي ان يحكم المجتمع؟ هذا البحث ليس بحثا عن علم الاجتماع، بل يرتبط بفلسفة الحقوق. فلو تم في اطار فلسفة الحقوق حل المشكلة وهي: اي نظام حقوقي ينبغي ان يكون حاكما على الشعب؟ امكن ابلاغ الشعب - باستخدام وسائل التربية والاعلام المتنوعة - المصالح المترتبة على تطبيق ذلك النظام، ودفع الشبهات العالقة في اذهانهم حول ذلك النظام، والسعي الحثيث في بيان وتوضيح النظام المذكور لكي يميل - على الاقل - الجزء الاكبر من الشعب اليه وتتهيا أرضية العمل به. ومع ذلك كله يبقى احتمال عدم تقبل النظام الحقوقي المذكور من قبل الشعب بدرجة مناسبة، وفي النتيجة يجرّد من الحاكمية الآن ذلك لا يخل في شرعيته، فالتاريخ البشري يشير الى نماذج كثيرة من فشل الجهود الخيرة والاصلاحية، لقد عاش النبي نوح عليه السلام ٩٥٠ عاما بين قومه^١ ودعاهم الى العمل بالأحكام والقوانين الالهية، ولكن لم يلبّ دعوته سوى قليل من الناس^٢، ان الاوامر الالهية أساساً لم تحظ بقبول الناس بصورة كاملة - الا في موارد قليلة - ولكن عدم قبول الاحكام الالهية ليس دليلاً على عدم شرعيتها أبداً.

على أي حال لا يمكن الاستناد الى القبول العام من قبل الناس لاثبات صحة وحقانية قانون ما وذلك لعدم وجود ملازمة بينهما، فمن الممكن ان يسلم الناس بقانون غير محق، او لا يسلم أحد بقانون محق، ومن الممكن ايضا ان يتقبل الناس قانونا محقا أو أن اي انسان لا يتقبل قانونا غير محق، اذن ليست المقبولية والشرعية امراً واحداً.

١. ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ العنكبوت: ١٤.

٢. ﴿وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ هود: ٤٠.

الاشكال الثالث: في النظرية المبحوث عنها سلم بهذا الأمر، وهو ان الانسان لو عاش منفرداً بصورة تامة فانه لا يتوجه اليه تكليف ومسؤولية، وهذا ما نعارضه. نعم، لمثل هذا الانسان لا يتصور وجود احكام وضوابط حقوقية، ليس له - طبعا - تكليف ومسؤولية اجتماعية، الا أن انتفاء الاحكام والضوابط الحقوقية والتكاليف والمسؤوليات لا يعني انتفاء كل نوع من الاحكام والضوابط والتكاليف والمسؤولية، فالانسان المنزول ايضا ليس حراً تماماً، بل يواجه مجموعة من الاحكام والضوابط الاخلاقية ولا يمكنه التخلي عن اداء التكاليف الاخلاقية.

قلنا مراراً ان النظام القيمي يكون جيداً فيما لو لاحظ الابعاد الوجودية للانسان بصورة كاملة، وكان الهدف منه بلوغ الانسان كماله الغائي وسعادته الأبدية، مثل هذا النظام لا يدع الانسان لحاله في كل الظروف - سواء كانت له حياة اجتماعية او انفرادية - لانه من الواضح ان أي عمل - في اي مكان وزمان ومع أي درجة من العظمة او الحقارة الظاهرية - له تأثير ايجابي أو سلبي على وصول الانسان الى الكمال النهائي والسعادة الخالدة، ولذا ينبغي ان يكون مضمولاً للحكم لكي لا يفتقد حتى القليل من الهدف الرئيس.

وعليه اذا وضع قانون لحياة الانسان في الميدان الاجتماعي، ولكن ترك في خارجه لوحده لكي يعمل ما يشاء فان ذلك ظلم في حقه، كالذين لم يمسكوا يد الأعمى - حينما يقترب من حفيرة - باسم «الحرية» ليسقط في الحفيرة.

ان الانسان يصل الى هدف خلقه حينما يتصرف في كل شيء من أشياء عالم الوجود باذن خالقه ومالكه وربّه الحقيقي فيه، وبالطريقة التي يأمر بها حتى لو كان ذلك الشيء جسم الانسان نفسه، الانسان اذن مكلف ومسؤول بدليل كونه انساناً بدليل أنه يعيش في المجتمع.

يعلم مما ذكرنا اننا نختلف في الرأي مع المعتقدين بالنظرية المذكورة في عدد من المسائل الاساسية للعلم وفلسفة الحقوق.

المسألة الاولى أنهم يؤكدون في «هدف الحقوق» على استقرار النظام والمنع من الهرج والمرج، في حين أننا نعتقد أولاً أن استقرار النظام والمنع من الهرج والمرج وما شاكل ليس في الاصل هدفاً للحقوق، بل من قواعدها ومن تحققها توجد ظروف في المجتمع يمكن انتزاع مفهوم السعادة الاجتماعية منها، وهذه «السعادة الاجتماعية» تعتبر هدفاً للحقوق.

ثانياً: بما أن النظام الحقوقي جزء من النظام القيمي الذي يلاحظ اعمال الأدبيين كلها - اعم من الفردية والاجتماعية - فيجب ان يكون هدف النظام الحقوقي منسجماً ومواكباً للهدف من النظام القيمي كله وهو «بلوغ الكمال الغائي والسعادة الابدية».

وعليه يجب تفسير هدف النظام الحقوقي - السعادة الاجتماعية في الدنيا - بنحو ليس فيه أي تضاد أو تراحم مع الهدف النهائي، ويجب تنظيم العلاقات الاجتماعية للناس بنحو لا يقوم فيه النظام الاجتماعي بسد طريق الانسان نحو الكمال والسعادة فحسب، بل يرغبه لسلوكه ويزيح عنه الصعوبات والمشكلات.

يمكن في اعتبار استقرار النظام هدفاً وحيداً للحقوق خطر كبير، وهو أنه يجعل المصلحة الاجتماعية ضحية لرغبات الناس غير المعقولة. ان جميع المصلحين الحقيقيين حينما كانوا ينهضون بوجه القيم غير الالهية السائدة في مجتمعاتهم كانوا يُخطأون ويُكذَّبون ويتعرضون لألوان الازى والتعذيب، ويقمعون بحجة أنهم يريدون إثارة الناس والإخلال بالنظام الاجتماعي!

لو اتفقت آراء ابناء المجتمع كافة في أمر يعارض مصلحتهم الواقعية، فلا يمكن اعتبار النظام الحاصل من هذا الاتفاق مقدساً، وتركهم في ضلالهم بحجة منع حدوث اللانظام.

المسألة الثانية التي نصرّ عليها هي مسألة الترابط الوثيق بين الحقوق والاخلاق والدين، ولكن اولئك يؤكدون فصل الحقوق عن الاخلاق والدين، واستقلالية الحقوق عن الأمرين.

المسألة الثالثة حول ملاكات وأسس الحقوق، أما اولئك فلا يعتقدون بوجود ملاكات للحقوق، أو أن ملاكها الوحيد هو فقط كسب رضا جميع الناس أو اغلبهم، بينما نعتقد ان ملاكات الحقوق هي المصالح والمفاسد الواقعية، وتشكل أرصدة للقوانين الحقوقية. صحيح ان النظام الحقوقي يتولد من توفر مجموعة من المفاهيم الاعتبارية، إلا أن هذه المفاهيم دلّلت على مجموعة من الامور الواقعية والتكوينية، ولكن بما ان عموم الناس يجهلون تلك الامور التكوينية والواقعية، ولا يعلمون بحالات التزاحم والكسر والانكسار، يتوصّل المقنّن، بدلاً من الاعلان بجملة خبرية عن الترابط الواقعي بين الفعل التكويني والنتائج التكوينية المترتبة عليه، بالافصاح عنها في جملة انشائية - أمر أونهي - فعندما يأمر المقنن «رُدّوا الأمانات إلى أهلها» فان هذه الجملة الانشائية القصيرة تزيح الستار عن مجموعة من الامور الحقيقية، قد يحتاج شرحها وتقريرها إلى مئات الصفحات وتخرج عن نطاق الفهم العام.

بعبارة اخرى ان الجمل الانشائية - في الحقوق - تؤدي عمل الرموز في الرياضيات، الفيزياء، الكيمياء والميكانيك، أي تهذب الكلام من التطويل، كما تسهّل التفاهم المتبادل. على أي حال فان رصيد الحقوق هو مجموعة من المصالح والمفاسد الحقيقية الثابتة وغير القابلة للتغيير، أي ان عناوينها والاحكام التي تنصبّ عليها ثابتة، اما مصاديقها فانها كثيرا ما تتغير بتغير الظروف. ان الكشف عن المصالح والمفاسد الواقعية، فهم موارد التزاحم فيها، اختبارها والمقاييس فيما بينها، وادراك درجة تأثيرها في القوانين الاجتماعية، ومعرفة الأهم والمهم واعمال اخرى - تتطلب دقة عالية - قد وضعت عهدها على المقنن، وتبيّن نتيجة هذه الاعمال في اطار أمر أونهي وبالاستعانة بمجموعة من المفاهيم الاعتبارية.

ان مجموعة الاوامر والنواهي والقواعد والاحكام الاعتبارية تولّد الحقوق، وتشكّل تلك المصالح والمفاسد الحقيقية التي توضع القوانين الحقوقية على أساسها «أسس الحقوق»، وباختصار ان النظرية التي تقول ان ظهور القانون يتم على اساس من الاتفاق

الاجتماعي، وان ملاك صحته وحقانيته هو هذا الاتفاق نظرية باطلة.

البحث عن الحقوق الطبيعية او العقلية وتقويمها

هذه الرؤية قريبة - الى حد ما - من رؤيتنا ولكنها ليست خالية من الخطأ. من الصحيح - في عقيدتنا - ان للحقوق جذوراً في الامور الحقيقية، وان المصالح والمفاسد الواقعية يمكن ان تكون سنداً للاحكام التشريعية، ولكن من السذاجة بمكان ان نعتقد بان المصالح والمفاسد الحقيقية كالواقعيات الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية يمكن - ببساطة - ان تكون في متناول العقل البشري.

ان اختلاف الآراء الواقع بصورة اساسية وعميقة بين علماء وفلاسفة الحقوق - قديماً وحديثاً - حتى انه يندر وجود مسألة حقوقية تتفق الآراء بشأنها يشير بوضوح الى هذه الحقيقة وهي ان المصالح والمفاسد الواقعية ليست من قبيل الواقعيات التي يمكن ان يحيط بها العقل الانساني القاصر. ومن المسلم به ان البشرية حتى في وقتنا الحاضر لم تقدر على حل هذه المسائل، ويمكن التنبؤ بعجزها في المستقبل أيضاً.

والسرف في بقاء نظير هذه المسائل مغلقة بوجه العقل الانساني هو:

أولاً: ان التداخل والتشابك والفعل والانفعال والتأثير والتأثر الحاصل في هذه الامور بلغ من الشدة ما يحير الانسان، كما ان عدد المسائل التي يرتبط بها السلوك الاجتماعي للانسان من الكثرة ما يجعل الاحاطة بها غير متيسر على العقل الانساني الاعتيادي.

ثانياً: لكي يتمكن المقنن من الامر باداء عمل اجتماعي معين لا بد له من احراز عدم تنافيه أبداً ليس مع المصالح الاجتماعية الدنيوية للمجتمع فحسب، بل مع مصالحه الاخروية ايضاً. ان احراز عدم تنافي السلوك الاجتماعي مع السعادة الابدية للانسان أمر خارج عن قدرة العقل الانساني الاعتيادي الناقص، وان كان الهدف من النظام الحقوقي - من حيث كونه نظاماً حقوqياً - هو تحقيق المصالح الاجتماعية في الحياة الدنيا، الا أن هذا

الهدف حسب الرؤية الاسلامية بمثابة المقدمة لتحقيق هدف الاخلاق - اي بلوغ الكمال الغائي والسعادة الابدية - وهو الذي يمثل الهدف من خلق الانسان، وهذا الهدف العظيم لا يتحقق الا بكسب رضا الله والتقرب من ساحته المقدسة.

عند مقارنة الهدف من الحقوق مع الهدف النهائي لحياة الانسان يكون الاول هدفاً متوسطاً لا نهائياً، وعليه يكون السلوك الاجتماعي للانسان جيداً ولائقاً وحسناً حينما لا يكون - اضافة الى تحقيق المصالح الدنيوية - معاكساً لتحقيق المصالح الاخرية بل يكون في اتجاهه ومسيرته.

ومن المحال احراز هذا الأمر من قبل أناس عاديين - لم يعطوا الاقليلاً من العلم^١ - فكيف يتأتى للانسان ان يطلع في هذه الدنيا على النتائج التي تترتب على السلوك الاجتماعي في الآخرة؟ وعن تطابق عمل اجتماعي مع المصالح الدنيوية يمكن الاستعانة بالعقل والتجربة ودرك درجة الانسجام بينهما، ولكن بالنسبة لتطابقه مع المصالح الاخرية فان الطريق مغلق تماماً، ويقصر العقل عن اكتشاف تاثير الافعال الفردية والاجتماعية على الكمال النهائي والسعادة الابدية، إذ ان العقل بحاجة الى التجربة لكي يدرك علوية شيء لشيء آخر، ومعلولية شيء لشيء آخر، وما يدركه العقل بدون استعانة بالتجربة هو «اصل العلوية» فقط، ولتمييز العلة عن المعاليل الخاصة لاسبيل أمامه سوى الرجوع الى التجربة، فمثلاً بدون ارتباطه بالعالم الخارجي يعجز العقل عن كشف ان حدوث النور والحرارة في المصباح الكهربائي هو معلول الاتصال الخاص بين سلكين: ايجابي وسلبي.

كما ان الكشف عن الترابط العلي والمعلولي - بين ظاهرتين طبيعيتين - يحتاج الى تجربة، فان الكشف عن التأثير الايجابي لقانون حقوقي أو فعل خاص - كركعتي صلاة الصبح - في الكمال الحقيقي والسعادة الابدية للانسان بحاجة الى التجربة ايضاً، الا ان يد البشرية قاصرة عن مثل هذه التجربة. فمثلاً: في العلوم الطبيعية لاثبات ان الظاهرة «أ» علة للظاهرة «ب» يجب احراز ان «أ» متى ما أعدم فان «ب» تنعدم ايضاً (تقارن الغيبة) وكلما

وجد «أ» وجد «ب» أيضاً (تقارن الحضور)، وكلما تغير «أ» تعرض «ب» للتغير أيضاً (تقارن التغير)، فهل يمكن اثبات الترابط العلي والمعلولي بين صلاة الصبح والسعادة الابدية على هذا النحو؟^١

وفي الختام نترقى درجة ونقول: حتى لو قطع النظر عن الرؤية الاسلامية واعتبر الهدف النهائي للحقوق هو «تحقيق المصالح الاجتماعية في هذا العالم»، فان العقل البشري - بدون الاستعانة بمصدر الوحي - يعجز عن تقديم النظام الحقوقي المطلوب، لانه لا يستطيع كشف درجة تأثير عمل اجتماعي معين ونوعه في تحقيق المصالح الدنيوية أيضاً.

ودليل حيرة العقل وعجزه هو ان البشرية بعد آلاف السنين مازالت عاجزة عن إعداد نظام حقوقي لحل مسائل هذا العالم على الاقل، وضمان حياة هادئة وهانئة للجميع.

حق التقنين

قدّمنا - لحد الآن - الاستدلال على عجز الانسان في ان يكون مقتناً لنفسه، وهنا نريد الاستدلال على ان الناس لا حقّ لهم أساساً، ولا يجوز ان يضعوا القانون لانفسهم بصورة مستقلة، ولهذا الامر لا بد أولاً من ذكر موضوع كمقدمة، وهو ان المفاهيم الاعتبارية التي يعتبرها الناس ويستعملونها في حياتهم وان كانت اعتبارية ترتبط من الطرفين بالحقائق والامور الواقعية، احدهما من ناحية منشأ الاعتبار والآخر من ناحية هدف الاعتبار.

وللتوضيح، نذكر مفهوم «المالكية» كمثال، فمن الواضح انه مفهوم اعتباري، لانه عندما يكون شخص مالكاً للشيء - الكتاب مثلاً - بعد شرائه، لا ينشأ أي ارتباط ونسبة تكوينية وحقيقية بينه وبين كتابه، فلا يتعرض نفسه الى تغيير تكويني وحقيقي إثر صيرورته مالكا، ولا يتغير كتابه إثر صيرورته مملوكاً، الا أن هذا المفهوم ناشئ من

١. ما قلناه في بحث النبوة لاثبات ضرورة النبوة ذاته يطبق هنا أيضاً لاثبات ان النظام الحقوقي المطلوب والصحيح يجب اعداده ووضعه من قبل مقنن فوق البشر.

الواقعيات، لان منشأ مفهوم المالكية الاعتبارية هو المالكية الحقيقية. فان المالكية الحقيقية والتكوينية هي التي تكون ذات آثار حقيقية وتكوينية، كمالكية كل انسان لاعضائه وجوارحه، فكل انسان يدرك انه قادر على التصرف في اعضاء جسمه، اي انه ذو مالكية طبيعية بالنسبة لاعضائه.

ينتزع الانسان هذا النموذج من الحقائق والتكوينات، ويستفيد منه في كل زمان ومكان يحتاج فيه الى الاعتبار ويصوغ مفهوماً ويستخدمه لذلك الاعتبار، فاذا واجه شيئاً ليس له ارتباط تكويني معه، ولكنه يملك حق التصرف فيه فانه سرعان ما يستخدم مفهوم المالكية الاعتباري، ويعتبر نفسه مالكا لذلك الشيء وذلك الشيء مملوكاً له. نلاحظ ان الواقعيات تصبح منشأاً للاعتبارات، وفي كل زمان ومكان نشأت ضرورة للاعتبار يجب ملاحظة الامور الواقعية.

من جهة اخرى لا يقوم الانسان بعملية الاعتبار ما لم يكن له غرض حقيقي وتكويني، اي للمعتبر دائماً غرض حقيقي وتكويني من عملية الاعتبار، فهو يعتبر المالكية لنفسه بالنسبة للكتاب حينما يريد منع اي شخص آخر من التصرف فيه، ويقوم بنفسه بكل تصرف يريده. ان القيام بالشكال التصرف من قبل نفسه، ومنع الآخرين من اي تصرف، امور حقيقية وتكوينية وآثار حقيقية وتكوينية في حياته وحياة الناس.

باختصار: ان المفهوم الاعتباري - كمفهوم المالكية الاعتبارية - وان لم يكن في نفسه ذا ارتباط بالنموذج الحقيقي له - كالمالكية الحقيقية - ولكن بلحاظ منشئه ولحاظ الغرض الذي يقصده المعتبر من عملية الاعتبار يكون ذا ارتباط مع الحقائق والامور الواقعية.

بعد هذه المقدمة نقول: ان الرؤية الاسلامية تقتضي ان نعلم بان الوجود كله مخلوق لله تعالى وملكه التكويني الحقيقي، فاذا سلمنا بان كل شيء - ومنه الانسان - ملك حقيقي لله تعالى، والله مالك حقيقي لكل شيء له حظ من الوجود وهو الرب التكويني

والتشريعي^١، في النتيجة يجب ان ندعن بان أي تصرف في عالم الوجود يجب ان يكون مسبقاً بأذنه واجازته، اننا لسنا أحراراً بحيث نتمكن من التصرف كما نشاء في الاشياء المختلفة كما نحب ومنها الآخرون من افراد الانسان فهم ايضا مخلوقون لله ومملوكون حقيقيون له.

على هذا الأساس لا يحق لنا - في الحياة - ان نقوم بعمليات اعتبار تتنافى مع مالكية الله الحقيقية، ولكل اعتبار آثار ونتائج كثيرة في الحياة الفردية والاجتماعية للأدمين، وعمليات الاعتبار لا بد أن لا تكون بشكل تتنافى آثارها ونتائجها الحقيقية والتكوينية مع مالكية الله سبحانه وربوبيته.

وبيان أوضح: لا يحق لشخص الاعتبار والانشاء والامر والنهي، وحتى اجماع ابناء المجتمع كافة اوجميع البشر في الارض لا يولد قانونا، ومن له حق في توجيه الأمر الى الانسان هو المالك الحقيقي له وللعالم بأسره، أي انه الرب التكويني للانسان، ويجب ان يكون ربه التشريعي والمقنن له. إذ ان النظام العقائدي - في الرؤية الاسلامية - لا يفرق عن النظام القيمي والقانوني، بل بينهما ارتباط وثيق ومباشر، والنظام الاعتقادي أساسا هو المنشأ للنظام القيمي.

باختصار: بما ان الاحكام والضوابط - الفردية أو الاجتماعية - يجب ان تكون منسجمة مع المصالح في هذا العالم والمصالح الاخرية والأبدية، وان العقل البشري عاجز عن كشف وجود هذين الانسجامين وعدمها - وخاصة الانسجام الثاني - فان البشر عاجز عن وضع القانون.

ومن جهة اخرى، بما ان الله تعالى وحده هو العالم بالسر والعلن ومحيط بجميع المصالح الدنيوية والاخرية الابدية للناس، ويعرف أقرب وافضل طرق تحصيلها أولاً، ولا يتأثر باهواء النفس والاغراض الشخصية ثانياً، وهو الخالق لعالم الوجود والمالك والمختار الحقيقي فيه ثالثاً، فهو اذن وحده صاحب الحق لجعل القانون ووضعه.

١. انارة الى المستوى الادنى لما يجب ان يسلم به الموحد.

منشأ اعتبار حكم القاضي

يتصدى القاضي لتطبيق القواعد الاجتماعية على مواردّها الخاصة، وبعد متابعة المقدمات يصدر حكماً يكون بموجبه كل طرف من طرفي النزاع مصداقاً لأحد الأحكام والضوابط الحقوقية.

هنا يطرح هذا السؤال: ما هو الدليل على اعتبار حكم القاضي، وعلى المتخاصمين الالتزام به عملياً؟

في الإجابة يرد شبيه ذلك الحديث الذي ذكر حول منشأ اعتبار القانون. قال بعض: إن دليل اعتبار حكم القاضي هو انتخاب الناس وإرادتهم ويستدلون هكذا: إذا اختلف شخصان في أحد الأمور المشتركة بينهما، فمن الممكن أن يقوموا بحل الاختلاف بأنفسهما ويتفاهما ويتفقا، فإذا لم يحل الاختلاف بهذا النحو يمكن أن يتخذا شخصاً آخر حكماً بينهما، أي يتفقا على الأخذ بكلامه وحكمه ويقضيان على الاختلاف.

من الواضح هنا أن اتفاق الطرفين على أن يكون الشخص حكماً بينهما هو المنشأ لاعتبار حكمه. في المجتمع أيضاً يجب أن يكون الحكم في حقوق الناس وتكاليهم شخصاً يسلّم جميع الناس لحكميته.

إن أكثر الطرق طبيعية وعقلانية هو أن يقوم الناس - في كل مجتمع - بانتخاب شخص ويتخذوه قاضياً. هذا الطريق صحيح منطقاً وعقلاً، كما لا ترتب عليه مشكلة لأن الناس هم الذين ينتخبون القاضي، ولذا يتقبلون كلامه عن رضا ورغبة ويلتزمون به عملياً.

يرد هنا أيضاً ما يشابه الاشكالات الواردة في البحث السابق:

الاشكال الاول: لا يحصل اتفاق عام على القاضي لبلد أو محافظة أو حتى مدينة، بل إنه ينتخب دائماً من قبل أكثرية الناس - وليس جميعهم^١ - من هنا ربما ينتخب القاضي

١. وهذه الأكثرية هي أكثرية الذين شاركوا في الانتخابات لأكثرية الناس كلهم، لأنه من الممكن أن لا يشاؤله الكثير من الناس في الانتخابات لعدم ثقتهم بالقائمين عليها أو أي دليل آخر.

من قبل خمسين في المائة بزيادة واحد من الناس، في هذه الحالة يحتمل احتمالاً كبيراً أن يكون طرفاً الدعوى أو أحدهما من الاقلية التي خالفت تنصيب القاضي في منصب القضاء، في هذه الحالة لا يرى أحد الطرفين - على الأقل - القاضي جديراً للقضاء، ولا يثق بكلامه ولا يريد - طبعاً - التسليم لحكمه، فماذا يصنع في مثل هذه الموارد؟

ومن جهة ثانية فإن القاضي الرسمي والقانوني - الذي يجب على الجميع التسليم لحكمه ويعاقب المعارض له - ليس قابلاً للقياس مع قاضي التحكيم الذي يرضى به الطرفان دائماً.

الاشكال الثاني: في اغلب الموارد لا يعرف الجمهور مرشحي منصب القضاء جيداً لكي ينتخبوا الاصلح من بينهم، ولذا من الممكن ان ينتخب الأسوء من بينهم، من جهة اخرى فان هذا الجهل وعدم المعرفة الكاملة بين الناس يمهد الارضية للمنتفعين وذوي الصفات الشيطانية لان يرفعوا اشخاصاً معينين الى منصب القضاء ومناصب اخرى ويطردوا المرشحين الآخرين من الساحة، وذلك باستخدام اشكال الخداع الاعلامي والاساليب النفسية وخداع الناس. في هذه الحالة ينبغي الاذعان بان الكثير من الانتخابات التي تجرى في العالم ليست سوى امور مفروضة غير مباشرة وغير محسوسة.

الاشكال الثالث: ان هدف الحقوق هو تحقيق المصالح الواقعية للشعب، وهذا الهدف لا يتحقق باستطلاع آراء الشعب، لان ما يبديه الشعب في الاستطلاع - في اغلب الموارد - هو ما تقتضيه اهواء نفوسهم ورغبات قلوبهم لا المصالح الواقعية. اذن حتى لو أجريت الانتخابات بصورة صحيحة تماماً وبعيداً عن خداع الشعب والتهديد والترغيب فانه لا يمكن التيقن من ان نتائجها تحقق المصالح الواقعية للشعب.

الاشكال الرابع: - وهو اشكال اساسي ومبني - ان طريقة انتخاب القاضي وتعيينه لا تنسجم مع رؤيتنا التوحيدية الاسلامية، ان الموحدين الذين يؤمنون بان الله تعالى هو المفيض للوجود على كل موجود، وهو المالك المختار الحقيقي للعالم ومخلوقاته يعتقدون طبعاً بان الحاكمية في الأصل له فحسب، والقاضي في حالة كونه منصوباً من قبله أو اعطي اجازة انتخابه - على الأقل - الى الشعب يكون كلامه نافذاً وحكمه متبعاً،

وبدون هذا الارتباط والانتساب لا يمكن جعل شخص حاكماً على الآخرين وانتظار اطاعته بدون مناقشة.

منشأ اعتبار الحكومة والدولة

يعتقد دعاة الديمقراطية والتحرير أن إرادة الناس هي منشأ الاعتبار في هذه المسألة أيضاً ويقولون: إن الجهاز التنفيذي - في أي مجتمع - يكسب اعتباره من إرادة أبناء ذلك المجتمع. وعلى هذا الأساس لابد أن يكون منفذو القانون أي رجال الدولة ومسؤولو الحكومة منتخبين من قبل الشعب.

واستدلّاهم بالاستدلال الماضي بقولهم: حينما يضع عدة أشخاص رأس مال لتأسيس شركة اقتصادية ينتخبون بعد وضع ضوابط لإدارة الشركة - باتفاق فيما بينهم - شخصاً بعنوان «مدير أعمال» ويطلبون منه تطبيق الضوابط المذكورة - ومسؤولية مدير الأعمال هي تطبيق الضوابط التي صادق عليها المؤسسون في وقتها المناسب، ويدعونه حراً - كما هو المعتاد - في اتخاذ القرار في الشؤون الفرعية وذات الأهمية القليلة، وطريقة تنفيذ ما صودق عليه، وبهذا يعتبر مؤسسو الشركة - بحريتهم وبرأيهم - نوعاً من الحاكمية لمدير الأعمال، وعن هذا الطريق يحققون أهدافهم عملياً.

والطريق الصحيح والعقلاني - لتحقيق أهداف الحياة الاجتماعية المختلفة - في المجتمع هو انتخاب المجتمع شخصاً بوصفه حاكماً، ومطالبته بتنفيذ القوانين الاجتماعية المختلفة بصورة دقيقة، وبما أن مسؤولي التنفيذ والحكومة سيسلطون على أرواح وأموال وكرامة الشعب، فالحق الطبيعي له هو أن يقوم بانتخابهم وتنصيبهم بنفسه، أما في انتخابات مباشرة وبدون واسطة أو انتخابات غير مباشرة ومع الواسطة. ومن جهة ثانية تكون قراراته وأعماله أكثر قبولا لديهم وطريق حاكميته معبداً بصورة أفضل.

إن الإشكالات السابقة ترد على هذا الاستدلال أيضاً:

أولاً: من الناحية العملية لا يتفق الناس في آرائهم بالنسبة للحاكم - حتى حاكم

مدينة او مدير ناحية - ولتنصيبه تقبل اصوات الاكثرية قهراً، فما هو الدليل على قبول حكومته من قبل الاقلية التي لم تدل برأيها لصالحه، او لم تره لائقاً لان يكون حاكماً على المجتمع؟ المؤسسون للشركة يتوافقون بسرعة وسهولة وينتخبون مديراً للأعمال، ولكن مثل هذا الاجماع غير ممكن بالنسبة للمجتمع.

ثانياً: الناخبون في اغلب الموارد لا يعرفون جيداً مرشحي المناصب التنفيذية - من رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء حتى حاكم المدينة ومدير الناحية - ولذا يحتمل ان لا يدلوا باصواتهم لأصلحهم بل ينتخبون الارداً في بلدان يبلغ سكانها الملايين، وفي المدن الكبيرة لا يمكن ان تحصل للاغلبية الغالبة من الناس معرفة كاملة بالمرشح في الانتخابات، ونتيجة عدم المعرفة الكافية هذه - اضافة الى ما يعمل شياطين الانس من خداع الناس والغش - هو تحقق حاكمية اشخاص لا تقود حكومتهم المجتمع نحو الصلاح والسعادة أبداً.

ثالثاً: لنفرض ان جميع أبناء المجتمع اجمعوا على أهلية وصلاح شخص، وتوفرت للجميع معرفة كاملة به، ولم يسمح لذوي الشيطنة، مع ذلك لانسلم بان حكومة هذا الشخص تكون في صالح المجتمع اذ من الممكن ان يكون اعتبار الناس اياه اهلاً للحاكمية هو تلبيته أهواءهم النفسية لا تحقيق مصالحهم الواقعية. ولو دققنا قليلاً لفهمنا جيداً بان اغلب الناس في كل زمان ومكان يتبعون أهواءهم النفسية لا المصالح الواقعية الدنيوية او الاخروية، وبالتالي فانهم يحبون من يلبي أهواءهم النفسية اكثر، ولهذا الدليل واجه جميع المصلحين الحقيقيين على طول التاريخ فشلاً في الظاهر. ويندر أن ينتخب الناس حاكماً يعمل على عكس أهوائهم الحيوانية وأغراضهم الدنيوية ويفكر بمصلحتهم الواقعية. ان اغلب الناس ينظرون الى كل شيء بمنظارهم وبأهوائهم النفسية، وعند التقييم والحكم يعتبرون كل انسان أو شيئاً يكون اكثر في خدمة رغباتهم هو «الافضل» وكل شخص أو شيئاً مزاحماً لرغباتهم - كثيراً او قليلاً - «سيئاً». وما أقل الذين يكون لهم ملك آخر للحسن والسوء، ويعتبرون ما كان باتجاه المصالح الدنيوية والاخروية لجميع البشر حسناً وعكسه سيئاً. وكنموذج يكون افضل رئيس للبلدية عند الناس هو من يوجه اكثر

نشاطه لصالح محلّتهم، وافضل محافظ هو من يعمل لصالح مدينتهم اكثر من غيره. وهكذا... مع ان افضل رئيس بلدية - في الحقيقة - هو من يحقق - اكثر من غيره - المصالح الواقعية لاهالي المدينة كافة، ولو تضاربت مصالح مدينته مع مصالح أهالي مدينة اخرى او مدن اخرى فانه لا يفكر بمدينته فقط بل يلاحظ مصالح الجميع بحسن نية وواقعية وسعة صدر، لكي يكون قراره بنحو لا يؤدي الى ضياع كامل لمصلحة اية مدينة، وهكذا افضل محافظ هو الذي يراعي اكثر من غيره المصلحة الواقعية لاهالي محافظته بل المحافظات الاخرى ويسعى لتحقيقها.

الخلاصة: نظراً الى ان اهتمام اغلب الناس في كل مجتمع يدور حول اغراضهم ومصالحهم الدنيوية، فمن الطبيعي أن ينتخبوا لتولي المناصب التنفيذية، القضائية والتشريعية اشخاصا يحققون مصالحهم بصورة اكبر، وإن أضروا بالآخرين ولم يراعوا مصلحة المجتمع كله، في حين ان الهدف هو تحقيق مصلحة المجتمع كله.

رابعاً: بأي حق يمارس الحاكم المنتخب من قبل جميع أو اكثرية الشعب حكومته على الآخرين ويدعوهم الى اطاعته واتباعه؟ مع ان المالكية الحقيقية والاصيلة هي لله فقط، وبدون اذنه لا يحق لأي انسان ان يوجه امراً لغيره. وعلى اساس رؤيتنا التوحيدية والاسلامية يجب ان يكون للمقنن، القاضي ومنفذ القانون نوع انتساب الى الله تعالى، والآ لا يحق له التصدي للمناصب المذكورة. هذا الأمر يستفاد جيداً من الكتاب والسنة^١ والتقنين - طبعا - يفرق عن القضاء والحكومة، فالتقنين يمكن ان يحصل من قبل الله سبحانه ومن قبل الذين اجاز الله لهم ذلك، ولكن القضاء والحكومة لا يحصلان مباشرة من قبل الله تعالى، بل من قبل الذين اكتسبوا إذناً منه بصورة دائمة.

وللتوضيح نقول: من الممكن ان يضع الله تعالى جميع أو بعض القوانين - التي تكون أعمّ وأكثر دواما - ويوصلها الى الناس عن طريق مبلغ، ومن الممكن ان يجيز للنبي او الامام المعصوم التشريع - على الاقل لبعض القوانين التي ليست عامة ودائمة بدرجة ملحوظة - اما القضاء والحكومة فان مباشرة الله تعالى فيهما أمر غير ممكن لعدم سنخية

١. سوف نبعث هذا الموضوع عاجلاً في رؤية القرآن الكريم.

الله سبحانه مع الانسان، وافراد الانسان لاقابلية لهم للقاء والاتصال بساحته، ولذا فان طرفي الدعوى لايمكنهما أبداً الحضور بين يديه ورفع الشكوى اليه ودعوته الى الحكم وفصل الخصومة. كما انه ليس من الممكن ان يقوم الله سبحانه - كالحاكم الاعتيادي - اصدار الحكم والأمر في شؤون الحياة الاجتماعية اليومية، بل ينصب^١ أشخاصا ليتولوا أمر القضاء والحكومة، كقوله تعالى:

﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾^٢

مرجع التقنين

ان الاحكام والضوابط الاجتماعية على ثلاث مجموعات يطلق على كل منها «القانون»:

مجموعة تضم الاحكام والضوابط العامة التي - في رأي الواضع لها - ستحكم شؤون المجتمع المختلفة لمدة طويلة.

ومجموعة اخرى تضم الاحكام والضوابط التي لا تتصف بعموم ودوام وشمول وثبات المجموعة الاولى، بل ادنى منها بمراتب في الجزئية والثبات.

والمجموعة الثالثة تشمل التعليمات والنظم التنفيذية والضوابط اليومية والمؤقتة.

وباتفاق آراء علماء الحقوق تقريبا يجب وضع المجموعة الاولى من قبل السلطة التشريعية والمصادقة عليها، والمجموعة الثالثة يعتقد الجميع انها يجب المصادقة عليها من قبل المسؤولين التنفيذيين في كل نظام، لانه لو احيل أمر الوضع والمصادقة عليها الى المجلس التشريعي ايضا فان الامور لاتنجز بسرعة، وربما يتأخر تنفيذ القوانين لمدة طويلة، ثم ان مضمون هذا القسم من الضوابط يتعلق بكيفية تنفيذ القوانين فيكون وضعها والمصادقة عليها من الحقوق المسلمة لمنقذي القانون، لان من حق كل مسؤول تنفيذي

١. هذا التنصيب يمكن ان يكون شخصيا كتصيب النبي داود عليه السلام في الآية ٢٦ من سورة ص، ويمكن ان يكون نوعيا حيث يبين مواصفات وشروط الحاكم والقاضي كما ورد بشأن ولاية الفقيه.

٢. ص: ٢٦.

في دائرة مسؤوليته أن يطرح رأيه بشأن طريقة تنفيذ الامور ويقرر ما يراه.
اما احكام المجموعة الثانية فهناك اختلاف شديد في ان وضعها من شؤون السلطة التشريعية او التنفيذية؟ وكنموذج يمكن ان تكون المصادقة على الاتفاقيات الاقتصادية والتجارية في بلد مع بلدان اخرى في نظام - حسب القانون الاساسي فيه - بمعية المجلس التشريعي، وفي نظام آخر من شؤون رئيس الجمهورية او مجلس الوزراء.

مرجع التقنين في الاسلام

في الرؤية الاسلامية تكون القوانين على قسمين:
القسم الاول: القوانين التي وردت في نص الكتاب العزيز او السنة المعتمدة، وتكون مثل هذه الاحكام ثابتة الى الأبد ولا تتغير ولا يحق لأحد ان يناقش أو يتصرف فيها، هذه الاحكام من ضروريات الدين الاسلامي، وانكارها يوجب الكفر والارتداد لانه يرجع الى إنكار الربوبية التشريعية الالهية.
وهذه القوانين على قسمين: القسم الاول تم وضعه من قبل الله تعالى مباشرة، والقسم الآخر هو القوانين التي لم تشرع وتجعل بلا واسطة من قبل الله تعالى بل أعطي حق وضعها وتشريعها الى الرسول الاكرم ﷺ وسائر المعصومين عليهم السلام. يستفاد من بعض الروايات ان حق جعل ووضع قسم من القوانين قد فوض الى الرسول الاكرم والانمة الاطهار عليهم السلام - في الاحكام العبادية والاجتماعية والحقوقية - حتى ان بعض الروايات تضمنت عبارة «تفويض» وتعبير «فرض النبي»^١ فيه اشارة الى هذا الامر، فمثلا جاء في الروايات ان الركعة الاولى والثانية في الصلاة فرض الله^٢ والركعة الثالثة والرابعة فرض النبي.^٣

١. اي ما أوجبه نبي الاسلام الاكرم ﷺ. ٢. أي ما أوجبه الله سبحانه. ٣. تطلب البحوث من قبيل: ما هو المعنى الدقيق لتشريع النبي ﷺ والانمة عليهم السلام وفي اية موارد قد

هنا نسال: هل الاحكام الاسلامية العامة والثابتة بينت من قبل شخص الرسول الاكرم ﷺ أو أن بعض هذه الاحكام فوّضت الى الائمة الاطهار ﷺ؟

يعتقد جميع المسلمين - طبعاً - ان جميع الاحكام العامة والثابتة قد أوحيت الى نبي الاسلام الاكرم ﷺ وقام بتبليغها كلها - بنحو من الانحاء - لكن الكلام حول هذا: هل ان ما أوحى الى النبي ﷺ قد بلغ الى جميع الناس، أو ان قسماً منها قد أبلغ الى أمير المؤمنين واولاده المعصومين ﷺ لكي يبينوها في ظروفها المناسبة؟

في عقيدتنا ان الشق الثاني هو الصحيح حيث نقرأ في بعض الروايات ان بيان بعض الاحكام الالهية قد فوّض الى الامام ولي العصر ﷺ، فمثلاً: تقبل الجزية الى ما قبل ظهوره ﷺ من اهل الكتاب بخلاف المشركين الذين لا يجرى بحقهم قانون «الذمة» ولا تقبل الجزية منهم، بينما في عصر ظهوره ﷺ لا تقبل الجزية من اهل الكتاب أيضاً، وهذا حكم قد وضع من قبل الله تعالى ولكن بيانه قد أنيط الى امام العصر والزمان ﷺ.

القسم الثاني: هو القوانين الفرعية والمؤقتة التي يطلق عليها «الاحكام السلطانية» أو «الاحكام الولائية» أو «الاحكام الحكومية»، ففي فقهننا يحق للحاكم الشرعي - المعصوم أو غير المعصوم - وضع ضوابط محددة بزمان خاص او منطقة خاصة لم تكن واردة في نص الكتاب والسنة. لقد اعطي في الاسلام هذا الاذن والاجازة الى الحاكم الشرعي، اما انتخاب القانون ومدته ومنطقته فقد جعل بيد حاكم الشرع. لا شك ولا تردد - طبعاً - بين فقهاننا بشأن الامام المعصوم ﷺ، ولكن بشأن الامام غير المعصوم - الولي الفقيه - وهكذا حدود وموارد الاحكام السلطانية يلاحظ وجود اختلاف في الآراء.

والرؤية الصحيحة هي ان نعتبر ساحة ولاية الفقيه واسعة جداً شاملة لجميع الشؤون الاجتماعية، عدا الامور التي يعتبر التدخل فيها من خصائص الامام المعصوم ﷺ. اذن لا يعني وجوب انتهاء التقنين بالله تعالى هو ان الله يضع جميع القوانين مباشرة وبدون واسطة، بل يكفي في بعض القوانين تفويض الاذن في وضعه الى الآخرين، وقد أعطي

تعققت هذه التشريعات وبحوث اخرى من هذا القبيل دراسات وتحقيق واسع وان لم يكن لها تطبيق عملي ملحوظ في عصرنا.

الاذن في وضع قسم من القوانين العامة والأبدية الى نبي الاسلام الاكرم ﷺ وسائر المعصومين عليه السلام واعطي اذن التشريع لجميع القوانين المرحلية والمؤقتة - الاحكام السلطانية - الى حكام الشرع، معصومين أو غير معصومين.

القانون والمقنن في رؤية القرآن

الاسلام دين شمولي

انتهينا الى هذه النتيجة وهي ان القانون يجب ان يوضع ويبلغ اما من قبل الله تعالى، او الذين فوض الله اليهم حق وضع القانون. كما ان القاضي والحاكم يجب ان ينصبا من قبل الله سبحانه. هذه الامور من ضروريات الدين الاسلامي المقدس، ولا شك ولا شبهة في ذلك عند كل مسلم. ففي عقيدة جميع المسلمين ان الشريعة الاسلامية المقدسة قد أنزلت من قبل الله تعالى الى جميع شعوب العالم في كل العصور، وفيها قوانين وضوابط تشمل جميع الشؤون الفردية والاجتماعية، فهي اذن شاملة للاحكام الحقوقية ايضا. وعليه فان البشرية كلها - في كل زمان ومكان - مكلفة بالاطاعة الكاملة للدين، وفي المسائل الحقوقية - ومنها تنصيب المقنن، القاضي ومنفذ القانون - عليها اتباع تعاليم وتكاليف هذا الدين المقدس.

الرؤية القرآنية

تمة آيات وروايات لا تحصى تدل على ما ذكرناه - على اساس العقل والمنطق - ولكن بما ان الموضوع العام لهذه السلسلة من البحوث هو «معارف القرآن» فانا نبحث حول الآيات القرآنية فقط ونغض الطرف عن روايات المعصومين عليهم السلام.

الآيات التي يمكن الاستفادة منها هنا تنقسم الى عدة مجموعات:

١- بعض الآيات تفيد ان الدين المرضي عند الله تعالى هو الاسلام فقط، ومن يختار ديناً غيره لا يقبل منه قال تعالى:

﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^١

﴿قُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمُ فَإِنْ أُسْلِمُوا فَقَدْ أَعْتَدُوا﴾^٢

﴿أَفَقِيرَ دِينَ اللَّهِ يَتَّبِعُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً

وَالِيهِ يُرْجَعُونَ﴾^٣

﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً قُلْتُ يُقْبَلُ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ

الْخَاسِرِينَ﴾^٤

٢- تدل بعض الآيات على ان الاختلافات بين الناس يجب حلها من خلال الرجوع

الى كتاب الله واحكامه قال تعالى:

﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ

الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾^٥

يستفاد من هذه الآية بوضوح ان انبياء قد بعثوا قبل نبي الاسلام الاكرم ﷺ

والقرآن الكريم، وقد انزلت كتب اخرى متضمنة احكاماً حقوقية ايضاً، وكلما ظهر خلاف

بين الناس كان على الكتاب الذي انزل على النبي ان يحكم ليرفع ذلك الخلاف، قال

تعالى:

﴿وَشَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ

إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾^٦

٣- من جهة اخرى ذمّ الله العظيم بشدة اولئك الذين منحوا لانفسهم حق التسقين،

ووضعوا احكاماً فردية او اجتماعية، ونسبوا تلك الاحكام أحياناً الى الله تعالى. هناك

٢. آل عمران: ٢٠.

٤. آل عمران: ٨٥.

٦. الشورى: ١٣.

١. آل عمران: ١٩.

٣. آل عمران: ٨٣.

٥. البقرة: ٢١٣.

آيات عديدة بهذا الشأن نذكر نماذج منها:

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلَالاً قُلْ إِنَّ اللَّهَ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^١

﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيباً فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾^٢

﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾^٣

وهكذا الآيات ١٣٧ الى ١٤٠، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٨ و ١٥٠ من سورة الانعام و ٣٥ و ١٠٥ من سورة النحل و ٦٨ من سورة العنكبوت فيها اشارة الى هذا الموضوع. نعم بعض هذه الآيات - طبعا - تتعلق بالمأكولات والمشروبات ولكن لا فرق اذ إن الملاك مشترك. ٤- في آيات عديدة يؤمر نبي الاسلام الاكرم ﷺ ويؤكد عليه باتباع الوحي فقط، وتحذره بشدة من اتباع آراء الآخرين منها قوله تعالى:

﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَنْ أُتَّبِعَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾^٤

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾^٥
﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾^٦

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً *

٢. يونس: ٥٩.

٤. البقرة: ١٢٠.

٦. المائدة: ١٩.

١. الشورى: ١٣.

٣. النحل: ١١٦.

٥. المائدة: ٤٨.

وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا^١
 ﴿وَلَكُمْ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا
 يَعْلَمُونَ إِنَّهُمْ لَنْ يَغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا^٢﴾

والآيات ١٠٦ و ١٥٠ من سورة الانعام و ١٠٩ من سورة يونس و ١٥ من سورة
 الشورى تشير ايضا الى هذا الأمر.

٥- في بعض الآيات يوصف الذين لا يحكمون طبق الحكم الالهي بانهم: فاسقون،
 ظالمون وكافرون، قال تعالى:

﴿وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ
 الْفَاسِقُونَ^٣﴾

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ^٤﴾
 ﴿وَإِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ
 هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَنْبِيَاءُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ
 فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوُا اللَّهَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ
 اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ^٥﴾

وتقول آية اخرى ضمن اشارتها الى امثال هؤلاء:

﴿أَنحِكُمُ الْجَاهِلِيَّةَ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ^٦﴾

وتقول آية اخرى:

﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا
 وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ^٧﴾

٦- مجموعة اخرى من الآيات تعتبر «الحكم» مختصا بالله تعالى، وقبل ذكر هذه

الآيات نوضح مفردة الحكم.

٢. الجانية: ١٨ و ١٩.

٤. المائدة: ٤٥.

٦. المائدة: ٥.

١. الاحزاب: ١ و ٢.

٣. المائدة: ٤٧.

٥. المائدة: ٤٤.

٧. آل عمران: ٨٣.

«الحكم والحكومة» بمعنى القضاء^١ تعني في الأصل المنع من وقوع الفساد، ومأخوذة من «حَكَمَ اللجام» التي تطلق على حديدة في اللجام تكون على انف الفرس تمنعه عن مخالفة راكبه^٢ يقول الراغب: ويعني المنع بقصد الاصلاح، ويستفاد من «المنجد» ان «حكم» اذا تعدى مع «في» كان بمعنى الحكومة ورئاسة المجتمع، و«إحكام» يعني الاتقان والاستحكام في الاعمال.^٣ و«حاكم» يعني القاضي^٤ ومنفذ الاحكام^٥

ويمكن الاستفادة من هذا التعبير بان المراد من «حاكم» ليس هو من يقضي ويبدى الرأي فقط، بل من يملك القدرة على تنفيذ احكامه ايضا، وعليه فان المفردات: «الحاكم والحكومة والحكم خاصة في التعبيرات الاسلامية ظاهرة في الولاية العامة وقيادة شؤون المجتمع الاسلامي كافة»^٦

وقد استعملت هذه المفردة احيانا بمعنى الحكمة في القرآن، قال تعالى:

﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾^٧

واستعملت تارة بمعنى القضاء في يوم القيامة، قال تعالى:

﴿قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيهَا إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ﴾^٨

هذه الآية والآية السابقة تشير الى الحوار بين الضعفاء والمستكبرين في جهنم:

﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾^٩

واستعمل «حكم» بهذا المعنى ايضا في الآيات ٤١ من سورة النساء و ١٢٤ من سورة

النحل و ٥٦ و ٦٩ من سورة الحج

ويستعمل «حكم» تارة بالمعنى الفقهي المعروف - اي القانون، الفردي أو الاجتماعي

١. الصحاح، مفردات الراغب، القاموس المحيط والمصباح المنير.

٢. الصحاح، القاموس، المحيط، المصباح المنير ومجمع البحرين.

٣. الصحاح والقاموس المحيط. ٤. مفردات الراغب.

٥. القاموس المحيط. ٦. مضمون ما في جواهر الكلام ٢١: ٣٩٥.

٧. مريم: ١٢. ٨. المؤمن: ٤٨.

٩. البقرة: ١١٣.

- كقوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحْلِي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾^١

نلاحظ استعمال لفظ «حكم» بعد بيان حكم اجتماعي وحكمين فرديين، وتقول

الآية ١٠ من سورة الممتحنة بعد بيان عدد من الاحكام الحقوقية:

﴿ذَلِكَ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾

والآيات التي يمكن الاستفادة منها في هذا البحث هي الآيات التي استعمل فيها كلمة «حكم» بمعنى القانون والأمر، وهكذا الآيات التي استعملت فيها الكلمة بمعنى الحكمية إذ انها ايضا لابد من استنادها الى القانون المجعول من قبل الله تعالى، اليكم نماذج من هذه الآيات:

﴿إِنَّ الْحُكْمُ لِلَّهِ﴾^٢

﴿إِنَّ الْحُكْمُ لِلَّهِ يَقِصَّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾^٣

﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^٤

من هذه الآية يمكن ان ندرك جيداً بان «حكم» له معنى وسيع جيداً يشمل جميع الاحكام الالهية، لان حكم الله وامره طبق هذه الآية هو ان لا يطيع الناس ولا يأتروا لاحد غير الله تعالى.

﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾^٥

﴿لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^٦

﴿فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾^٧

﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾^٨

١. المائدة: ١.

٢. يوسف: ٦٧.

٣. الانعام: ٥٧.

٤. يوسف: ٤٠.

٥. الانعام: ٦٢.

٦. القصص: ٧٠ و٨٨.

٧. المؤمن: ١٢.

٨. الرعد: ٤١.

﴿ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا ﴾^١

﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حُكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ﴾^٢

واستناداً الى هذه الآية فان الاعتقاد بان الله تعالى هو الحاكم والحكم يستلزم الحكم وفق الكتاب الذي انزله فقط.

﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكُّهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴾^٣

ولعل دلالة هذه الآية اوضح من الآيات السابقة لانها صريحة في ارادة الاحكام والقوانين الحقوقية.

﴿ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ هُوَ الْهُدَىٰ وَأَمِرُنَا لِنُسَلِّمَ لِلرَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴾^٤

الآية ليس فيها كلمة «حكم» إلا أن مفهومها وسيع وتدل على ان الواجب هو اطاعة الهداية الالهية فقط، والهداية الالهية تشمل الاحكام والقوانين التي انزلها الله تعالى.

٧ - الآيات الكثيرة الدالة على «مُلْكٍ» الله تعالى، المُلْك - التكويني أو التشريعي - يعني المالكية والاحاطة بالشيء، أما «مُلْكٌ» فيعني التدبير، السلطنة، الحكومة والادارة، والآيات نظير ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ تدل على مالكية الله تعالى، وهناك آيات كثيرة تدل على كونه تعالى مَلِكًا كقوله تعالى:

﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾^٥

﴿ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾^٦

﴿ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴾^٧

وفي هذا المجال توجد آيات كثيرة تثبت جميعها ان تدبير شؤون المجتمع - من خلال التشريع، تنصيب القاضي والحاكم وولي الامر - مختص به تعالى، إذ ان هذه الامور

٢. الانعام: ١١٤.

٤. الانعام: ٧٠.

٦. آل عمران: ١٨٩.

١. الكهف: ٢٦.

٣. الشورى: ١٠.

٥. البقرة: ١٠٧.

٧. المائدة: ١٨.

من شؤون تدبير البشرية وقسم من تدبير أمور العالم وهي تختص بالله سبحانه.

٨- ختاماً، يستفاد من آيات كثيرة تصف الله تعالى بمختلف التعابير بأنه رب العالم، ان تدبير المجتمع بيد الله سبحانه فقط، و«الرب» هو الذي يملك كل شؤون مربوبه، وله التصرف فيه كيفما شاء. هذا التصرف تكويني تارة - أي ان الرب يخلق مربوبه كما يحب ويربّه - وتشريعي أخرى حيث يجعل له قانوناً ويصدر أحكاماً وضوابط بشأنه.

وقد ذكرنا في محله^١ ان الاعتقاد بان الله تعالى خالق ورب تكويني ورب تشريعي لكل ما سوى الله من ضروريات الدين الاسلامي، ويمثل الحد الأدنى من العقيدة الواجبة واللازمة للمسلم، وعليه فان من لا يعتقد ربوبية الله التشريعية يفقد الدرجة الاولى من الاسلام، ان سبب كفر إبليس - مع علمه بان الله تعالى خالق ورب تكويني واعتقاده بالمعاد - هو انكاره ربوبية الله التشريعية واعراضه عن أمر الله، قال تعالى:

﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ * فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ * قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ * قَالَ لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ *﴾^٢

ان مجرد العصيان والتمرد معصية عملية لا أكثر، ولكن هذه المعصية العملية كانت تحكي عن عقيدة إبليس الفاسدة وهي ان الله تعالى لا يحق له ان يطلب السجدة من موجود شريف لموجود ضعيف، وهذا يرجع الى انكار الربوبية التشريعية لله تعالى. وعليه من تيقن ان الله تعالى قد انزل حكماً خاصاً - وان لم يكن من ضروريات الاسلام حتى لو كان حكماً استحيائياً ككون نافلة الصبح ركعتين - ثم ينكر هذا الحكم عن علم فانه مرتد وكافر باطناً ومعنوياً وان لم يصدر حكم ارتداده ظاهراً، ولم ترتب آثار على انكاره.^٣

على أي حال ان ربوبية الله التشريعية تقتضي انتساب جميع شؤون التدبير وإدارة

١. معارف القرآن ص ٥٤. ٢. الحجر: ٢٩ الى ٣٣.

٣. لا نتحدث هنا عن الجانب الفقهي - وهو يهتم بالظاهر - فمن الناحية الفقهية لتحقيق وحفظ المصلحة الاجتماعية يعتبر الانسان الناطق بالشهادتين مسلماً، ولا يهمله انه يؤمن بتعاليم احكام الاسلام كلها أو لا؟ ومن جهة أخرى يعتبر مسلماً ما لم ينكر أحد ضروريات الدين، والذي يرجع الى انكار التوحيد والنبوة.

المجتمع اليه، فهو الذي يجب ان يضع القانون مباشرة اومع الواسطة لكي لا يحدث شرك في التشريع، والقاضي والمنفذ للقانون ايضا يجب ان يكونا منصوبين من قبله، والآفما هو الالتزام الذي يتوجه الى الناس المخلوقين والمربوبين لله تعالى في ان يطيعوا ويتبعوا من لايراهم الله تعالى أهلا للحكومة والحاكمية؟

كما قلنا ان الآيات بهذا الشأن كثيرة، منها الآيات التي تتحدث عن ولاية الله العامة على جميع مخلوقاته والانسان قال تعالى:

﴿وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾^١

﴿وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾^٢

﴿وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾^٣

﴿وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا﴾^٤

﴿قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ اتَّخَذَ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾^٥

﴿هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا

كَانُوا يَفْقَرُونَ﴾^٦

على اي حال فان الله له الولاية على جميع مخلوقاته - ومنها الانسان - وتقتضى الولاية العامة^٧ هذه ان ينحصر جميع شؤون التدبير والرئاسة وادارة المجتمع بيده.

١. الرعد: ١٢.

٢. البقرة: ١٠٧، التوبة: ١١٦، العنكبوت: ٢٢ والشورى: ٣١.

٣. الشورى: ٢٨، ٤. النساء: ٤٥.

٥. الانعام: ١٤، ٦. يونس: ٣٠.

٧. ان ولاية الله - كرحمته - نوعان: ولاية عامة بالنسبة لجميع الموجودات وقد أشير اليها في الآيات في اعلاه، والاخرى الولاية والرعاية الخاصة التي جعلها الله لعباده الصالحين المتقين وهناك آيات عديدة

تشير الى هذه الولاية قال تعالى:

﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ البقرة: ٢٥٧

﴿لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ الانعام: ١٢٧

﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ﴾ الجاثية: ١٩

﴿وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ الحج: ٧٨

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ محمد: ١١.

من شؤون تدبير البشرية وقسم من تدبير أمور العالم وهي تختص بالله سبحانه.

٨- ختاماً، يستفاد من آيات كثيرة تصف الله تعالى بمختلف التعابير بأنه رب العالم، ان تدبير المجتمع بيد الله سبحانه فقط، و«الرب» هو الذي يملك كل شؤون مربوه، وله التصرف فيه كيفما شاء. هذا التصرف تكويني تارة - أي ان الرب يخلق مربوه كما يحب ويربّه - وتشريعي أخرى حيث يجعل له قانوناً ويصدر أحكاماً وضوابط بشأنه.

وقد ذكرنا في محله^١ ان الاعتقاد بان الله تعالى خالق ورب تكويني ورب تشريعي لكل ما سوى الله من ضروريات الدين الاسلامي، ويمثل الحد الأدنى من العقيدة الواجبة واللازمة للمسلم، وعليه فان من لا يعتقد ربوبية الله التشريعية يفقد الدرجة الاولى من الاسلام، ان سبب كفر إبليس - مع علمه بان الله تعالى خالق ورب تكويني واعتقاده بالمعاد - هو انكاره ربوبية الله التشريعية واعراضه عن أمر الله، قال تعالى:

﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ * فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ * قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلاَّ تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ * قَالَ لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ *﴾^٢

ان مجرد العصيان والتمرد معصية عملية لا أكثر، ولكن هذه المعصية العملية كانت تحكي عن عقيدة إبليس الفاسدة وهي ان الله تعالى لا يحق له ان يطلب السجدة من موجود شريف لموجود ضعيف، وهذا يرجع الى انكار الربوبية التشريعية لله تعالى. وعليه من تيقن ان الله تعالى قد انزل حكماً خاصاً - وان لم يكن من ضروريات الاسلام حتى لو كان حكماً استحبائياً ككون نافلة الصبح ركعتين - ثم ينكر هذا الحكم عن علم فانه مرتد وكافر باطناً ومعنوياً وان لم يصدر حكم ارتداده ظاهراً، ولم ترتب آثار على انكاره.^٣

على أي حال ان ربوبية الله التشريعية تقتضي انتساب جميع شؤون التدبير وإدارة

١. معارف القرآن ص ٥٤. ٢. الحجر: ٢٩ الى ٣٣.

٣. لا نتحدث هنا عن الجانب الفقهي - وهو يهتم بالظاهر - فمن الناحية الفقهية لتحقيق وحفظ المصلحة الاجتماعية يعتبر الانسان الناطق بالشهادتين مسلماً، ولا يهمة انه يؤمن بتعاليم احكام الاسلام كلها أو لا؟ ومن جهة أخرى يعتبر مسلماً ما لم ينكر أحد ضروريات الدين، والذي يرجع الى انكار التوحيد والنبوة.

المجتمع اليه، فهو الذي يجب ان يضع القانون مباشرة اومع الوسطة لكي لا يحدث شرك في التشريع، والقاضي والمنفذ للقانون ايضا يجب ان يكونا منصوبين من قبله، والآ فما هو الالتزام الذي يتوجه الى الناس المخلوقين والمربوبين لله تعالى في ان يطيعوا ويتبعوا من لا يراهم الله تعالى أهلا للحكومة والحاكمة؟

كما قلنا ان الآيات بهذا الشأن كثيرة، منها الآيات التي تتحدث عن ولاية الله العامة على جميع مخلوقاته والانسان قال تعالى:

﴿وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾^١

﴿وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾^٢

﴿وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾^٣

﴿وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا﴾^٤

﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَخَذْتُ وَلِيًّا فَأَطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾^٥

﴿هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مِمَّا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا

كَانُوا يَفْقَرُونَ﴾^٦

على اي حال فان الله له الولاية على جميع مخلوقاته - ومنها الانسان - وتقتضى الولاية العامة^٧ هذه ان ينحصر جميع شؤون التدبير والرئاسة وادارة المجتمع بيده.

١. الرعد: ١٢.

٢. البقرة: ١٠٧، التوبة: ١١٦، المتكوت: ٢٢ والشورى: ٣١.

٣. الشورى: ٢٨. ٤. النساء: ٤٥.

٥. الانعام: ١٤. ٦. يونس: ٣٠.

٧. ان ولاية الله - كرحمته - نوعان: ولاية عامة بالنسبة لجميع الموجودات وقد أشير اليها في الآيات في اعلاه، والاخرى الولاية والرعاية الخاصة التي جعلها الله لعباده الصالحين المتقين وهناك آيات عديدة

تشير الى هذه الولاية قال تعالى:

﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ البقرة: ٢٥٧

﴿لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ الانعام: ١٢٧

﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ﴾ البقرة: ١٩

﴿وَاَعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ الحج: ٧٨

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ محمد: ١١.

الربوبية التشريعية لازم الربوبية التكوينية

ان الله تعالى هو الخالق ومفيض الوجود على كل شيء - سواء - ويعنى ذلك:
أولاً: كل موجود يتلقى وجوده - أنا بعد آن - منه سبحانه، فليس له وجود من نفسه ولا يمكن ان يتلقاه من أى شيء آخر.

ثانياً: هو الذي يعطي للمخلوقات كمالها، وكل موجود يتلقى كمالاته اللاتقة منه تعالى، وبلسان فلسفي ان مفيض الوجود هو الله تعالى وحده، وبتعبير كلامي ان الربوبية التكوينية خاصة به. وفي القرآن الكريم اشارات الى هذه الربوبية التكوينية بالفاظ مختلفة ك: مُلْك، ولَايَة أمر وتدير الامر.

على اي حال ان كل شيء مدينٌ لله تعالى في وجوده وكمالاته - وهكذا جميع الاشياء يكون كلها لله - ومن بين هذه المخلوقات يتلقى الانسان وحده استكماله الارادي والحر أيضاً من الله سبحانه.

وقد اقتضت الربوبية الالهية التكوينية ان يحصل الانسان على كماله بارادته واختياره^١، واقتضت ايضاً ان تكون ارضية الاستكمال وتحصيل الكمال في متناول الانسان، فالانسان الذي ينبغي ان يطوي طريق الكمال بحسن اختياره يجب ان تنهياً له ارضية الانتخاب من قبل الله تعالى. يجب ان يعطيه قوة معرفة الحسن والقبيح فبدونها لا يمكنه ان يعرف الحسن والقبيح، فلا يستطيع ان يسير في طريق الخير أو الشر بحريته. إلا أن هذا لوحده غير كافٍ بل - اضافة الى قوة المعرفة - لابد من وجود انجذاب للشر والخير في الانسان، والآن تكون ارضية الانتخاب الحر مهتأة.

١. هنا يطرح هذا السؤال: اذا كانت شؤون الموجود كلها من الله وتستند الى مشيئته البالغة فما معنى ارادة الانسان الحرة واختياره؟

ابحثوا عن الاجابة المفصلة عن هذا السؤال في بحث «التوحيد الافعالي» و«الجبر والتفويض» في (تعليم الفلسفة ج ٢ ص ٣٥٨ وما بعدها) وهنا نقول باختصار: ان الانسان ليس مستقلاً وغنياً عن الله تعالى في كل شأن من شؤون وجوده وحياته، وعليه فان كمالاته التي تحصل بارادته الحرة واختياره تكسب وجودها من الله ايضاً، كما ان ارادة الانسان الحرة واختياره من الله ايضاً، بمباراة اخرى ان الله تعالى قد افاض الوجود على ارادة الانسان وعلى الكمالات التي يمكن ان يحصل عليها من هذا الطريق.

وفي هذا الاتجاه اعطى الله تعالى لبني آدم قوة تشخيص الخير، من الشر والانجذاب والرغبة في كل من الخيرات والشرور، ففي باطن كل انسان - الى حد ما - انجذاب الى الحق والخير، والصالح كما يوجد انجذاب الى الباطل، الشر، الفساد والافساد، وربما يكون الانجذاب الى الباطل والشر اقوى في الكثير من الناس.

وبما ان العقل الانساني - قوة تمييز الخير من الشر - وحده لا يكفي ويعجز غالباً عن درك المصالح والمفاسد الدنيوية والاخرية، وكذلك درك افضل الطرق للوصول الى المصالح الواقعية والسعادة الابدية، فقد وضع الله تعالى أحكاماً وقوانين يستطيع الناس بها تحصيل مصالحهم ويعرفون طريق ومنهج تحقيقها.

ومن جهة اخرى لكي يوجد في باطن الانسان دافع لاطاعة الاحكام والقوانين ابلغه بها في صورة الاوامر والنواهي، وما ينبغي وما لا ينبغي، لان في الجمل الانشائية تأثيراً نفسياً خاصاً تجذب الانسان نحو الاطاعة والعمل.

الربوبية التشريعية الالهية اذن غير منفصلة عن الربوبية التكوينية الالهية بل هي فرعها ونتيجتها، وبما ان وجود الانسان وارادته وكمالاته التي يكسبها وجميع النعم والمواهب التي يمكن ان يستعين بها في طريق الوصول الى كمالاته الحقيقية هي كلها من الله وجب ان توضع وتجعل الاحكام والقوانين الحاكمة على الحياة الفردية والاجتماعية للانسان من قبله وحده. وبالتالي لا يملك أي شخص حق التقنين والتشريع للناس الا اذا كان مأذوناً من قبل الله تعالى، وله اجازة مثل هذا العمل. ولذا يصرح القرآن الكريم بان اليهود والنصارى مشركون لاعتقادهم بنوع من الربوبية التشريعية لعلماء الدين.

﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^١

لا شك ان اليهود والنصارى لم يعتقدوا بان علماءهم ورهبانهم والسيد المسيح ﷺ خالقون ومدبرون للعالم ولم يمنحهم الربوبية التكوينية، ودليل شركهم هو أنهم كانوا يطيعون علماء الدين - مطلقاً وبدون مناقشة - معتقدين ان اطاعة علماء الدين وارباب

الكنيسة واتباعهم واجب في كل الاحوال، سواء تطابقت اقوالهم وافعالهم مع الاحكام والقوانين الالهية أم لا. ان شرك هؤلاء - طبعاً - في الربوبية التشريعية لانهم منحوا علماء الدين حق التشريع بصورة مستقلة عن الله تعالى. والقرآن الكريم يعتبر حتى المسلمين مشركين فيما لو اطاعوا الكفار والمشركين والمنافقين:

﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِجَادَلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾^١

منشأ اعتبار الاحكام والقوانين الالهية

قبل أن نمارس البحث عن هذا الموضوع نطرح المسألة بشكل أوسع ونسأل: في الأساس أي الزام يدعو الانسان لاعتبار القانون والعمل به؟

في الاجابة عن هذا السؤال اختلفت رؤى فلاسفة الحقوق، فلاسفة الاخلاق وغيرهم من المفكرين، ولكن بما اتنا بصدد مطالعة نص القرآن الكريم اكثر من اي شيء آخر، ولا نتطرق الى الموضوعات العقلية والفلسفية الا عند الضرورة، نكتفي هنا بذكر أهم الاجابات.

يعتقد البعض ان في الاجابة عن السؤال: «لماذا يجب ان نفعل هكذا؟» يمكن القول: «لأن القانون هكذا يقول» وفي الاجابة عن السؤال: «لماذا وضع المجلس التشريعي هذا القانون؟» يمكن القول: «لانه رأى ان تحقيق المصلحة الاجتماعية للناس يتوقف على تنفيذ هذا القانون»، وأخيرا لو سأل شخص: «لماذا يجب رعاية مصلحة الناس؟» للاجابة يجب القول: كما ان الانسان يعرف «الوجودات والاعدام» بعقله النظري فانه يدرك «ما ينبغي وما لا ينبغي» بعقله العملي. وكما ان للعقل النظري قسمين: ادراكات نظرية وبديهية، ويجب رجوع النظريات الى البديهيات فكذلك العقل العملي ذو قسمين من الاحكام، ويجب رجوع نظريات العقل العملي الى البديهيات. ففي الادراكات النظرية

للعقلين يستمر التساؤل والبحث حتى تنتهي باحدى القضايا البديهية. ولا مجال للمناقشة والبحث عن العلة في القضية البديهية الأولية، حيث يكون ثبوت المحمول للموضوع ضروريا وبديهيا، وبعبارة أخرى للعقل النظري مجموعة «الوجودات والاعدام النهائية» تكون معلومة تلقائياً وبدون حاجة الى استدلال وبرهان، وكذلك للعقل العملي مجموعة بديهية من «ما ينبغي وما لا ينبغي» التي لا تحتاج الى دليل وبرهان، وفي الاصطلاح الفلسفي هذه قضايا ذاتية للعقل و«الذاتي لا يعلل».

وعليه لو سئل: «لماذا تجب رعاية مصالح جميع الامثال في النوع؟» كان الجواب: «هذا الحكم من ذاتيات العقل العملي ولا مجال للسؤال» وباختصار تعتقد هذه المجموعة بان ما يلزم الانسان لاعتبار القوانين واطاعتها هي مجموعة من الاحكام والادراكات العقلية العملية البديهية التي يمكن اطلاق «ما ينبغي النهائي» عليها. ويقول بعض آخر إن الأمر لا ينتهي هنا، فلا يزال السؤال باقياً: «لماذا تجب اطاعة حكم العقل العملي الضروري؟ ولو رفض شخص اتباع حكم العقل فماذا نصنع وكيف يمكن الزامه بالطاعة؟

ان لزوم اطاعة العقل يجب صدوره من مبدأ أشمل من العقل نفسه، وفي الحقيقة ان اطاعة العقل - بأمر الله تعالى - امر ضروري، أي كما ان سلسلة الممكنات يجب ان تنتهي بواجب الوجود بالذات، والآ لا يتحقق أي ممكن الوجود - في العالم الخارجي - فان مجموعة الاحكام القيمية والاعتبارية ايضا يجب ان تنتهي الى حكم واجب الوجود الذاتي أي الله تعالى - والآ لا يكون اي حكم قيمي واعتباري ذا قيمة واعتبار، فكما ان الله تعالى هو المبدأ لجميع الوجودات فهو المبدأ لكل الواجبات.

أية مجموعة يمكن قبول رأيها؟ في عقيدتنا ان الانسان لا يملك عقليين - نظري وعملي - بل له عقل واحد ذو نوعين من الادراكات والاحكام: نظرية وعملية، والاحكام العقلية العملية ليست منفصلة ومستقلة عن احكامه النظرية، وعليه لاتوافق المجموعة الاولى من المفكرين. اما المجموعة الثانية - التي سلمت بان الاحكام القيمية والاعتبارية يجب انتهاؤها إلى الحكم الالهي وتستند الى الله تعالى - فليس لنا الاستسلام لها على

الإطلاق فقد ابتليت بتشتت الآراء والاختلاف في بيان هذه النقطة وهي: كيف تستند الاحكام القيمية والاعتبارية الى الله تعالى؟ أي صفة الهية تضي الاعتبار على الاحكام والقوانين الالهية وتوجب على الانسان اطاعتها؟

في الاجابة عن مثل هذه الاسئلة تنقسم المجموعة الثانية الى جماعات: جماعة تقول: كون الله تعالى «عالماً» يقتضي وجوب اطاعته. فالله تعالى لانه عالم مطلق ومطلع على السر والعلن، وخبير بمصالحنا الواقعية وأفضل الطرق لتحقيقها، فان ما يضي الاعتبار والقيمة على الاحكام والقوانين الالهية ويلزم الانسان على اطاعته هو علمه تعالى المطلق.

وجماعة اخرى تقول: كونه تعالى «منعماً» يقتضي وجوب اطاعته على جميع الناس، إذ إنه هو الذي وهب النعم والعطايا المادية والمعنوية والظاهرية والباطنية للانسان وشكر المنعم واجب عقلي، فشكره تعالى اذن واجب، وبما ان الاطاعة أحد المصاديق الواضحة للشكر فان اطاعة الله تعالى تكون واجبة.

ان رؤيتنا هنا رؤية مستقلة ويمكن ان تُعتبر رأياً ثالثاً، ويستند كلامنا الى ركنين أساسيين:

الركن الاول: ليس الانسان ذا عقليْن: نظري وعملي، وعليه لا يوجد الى جانب البديهيات النظرية مجموعة من البديهيات العملية. ان احكام العقل العملية ليست منفصلة ومستقلة عن احكامه النظرية بل لها جذور فيها، واحكام العقل العملية كلها غير بديهية وتشبه الاحكام النظرية غير البديهية في وجوب انتهائها بمجموعة من الاحكام النظرية البديهية.

الركن الثاني: هناك فرق بين المعرفة والدافع: فلكي يختار الانسان اموراً فسخها خيره، صلاحه، سعادته وكماله ينبغي توفر مقدمات^١ تؤكد على اثنين منها: الاولى ان يعرف خيره، صلاحه، سعادته وكماله. الثانية: ان يكون ذا دافع للعمل بهذه الامور. ولتحقق الاختيار والانتخاب من الضروري - اضافة الى العلم والمعرفة - وجود الرغبة

والدافع ايضاً، فالعلم كمصباح السيارة والرغبة كالمحرك فيها.

وعليه لا يكفي مجرد العلم والمعرفة الكاملة لامثال حكم العقل او حكم الله تعالى - ففي الكثير من الموارد يكون حكم القانون او العقل او الله تعالى معلوماً بوضوح ولكن لا يعمل به - بل لابد من انضمام «الدافع» الى العلم والمعرفة لتتوفر ارضية العمل. على اي حال يجب التحدث عن كل من المعرفة والدافع بصورة مستقلة.

أما المعرفة فينبغي القول: ان المعرفة المؤثرة في الفعل الارادي للانسان هي المعرفة الحاصلة في نفسه، فهناك معارف لا تحصى تحصل خارج وجوده وللموجودات الاخرى، وليس لها أي تأثير على اعماله الارادية. بعبارة اخرى: ان اية معرفة - عملية او نظرية - ينبغي حصولها لعقل الانسان، وكل موجود آخر غيره - حتى الله تعالى - اذا كان ذا معرفة بشي ما ثم بينه، فان بيانه لا يؤثر على الفعل الارادي للانسان. أما اذا أدرك عقله ذلك فان اعماله الارادية سوف تتأثر بذلك. اذن كما ان عقل الانسان يدرك وجود الله سبحانه، فان وجوب اطاعته يجب ان يدركه ذلك العقل ايضاً.

واما الدافع فبعد ان يدرك العقل ان عملاً يصب في مصلحته واتجاهها، وجب وجود دافع ليعمل بمقتضى ادراك العقل وحكمه. هذا الدافع يجب ان يحصل في نفسه ايضاً، يجب وجود ميل فطري في نفسه نحو خيره وصلاحه لكي يقدم على ذلك العمل. هذا الميل - طبعاً - له فروع متنوعة تتأثر بمعرفة الانسان المتغيرة^١.

وباختصار: ان ما يدفع الانسان لفعل ارادي له جذور في نفسه، ان حسن وقبح الامور العملية يجب دركها من قبل عقل الانسان نفسه لكي يؤثر على سلوكه، وان يكون له انجذاب فطري وباطني نحو الخير والصلاح والسعادة لكي يندفع نحوها ويعمل، فلو انعدم كل انجذاب ورغبة في الانسان تجاه عمل ارادي فانه لا يقدم على ذلك العمل أبداً، وان رغب جميع سكان العالم فيه. ان الدافع لسلوك الانسان يجب ان يرجع إلى أمر ذاتي وفطري. اذن العوامل التي ترسم صورة الافعال الارادية للانسان تنشأ من مصدرين في داخل ذاته هما: العقل والانجذاب الفطري.

١. راجع معارف القرآن ١٦٠ القسم الثالث، ميول الانسان ص ٤٢١ وما بعدها.

ومن جهة أخرى فإن هذا العقل وذاك الانجذاب قد أودعهما الله تعالى في باطن الإنسان، وهكذا ترجع القيم والكمالات أيضا الى الله تعالى، وعليه تنتهي جميع الامور إلى الله، وبالتالي فإن صفة ربوبية الله تقتضي وجوب اطاعته على جميع البشرية.

كونه تعالى منعماً

قلنا ان بعضاً يعتقدون ان كونه تعالى «منعماً» يوجب لزوم اطاعته. وفي المقابل يمكن القول: أولاً: ما الدليل على وجوب شكر المنعم؟ ثانياً ان «شكر المنعم» ذو مراتب ودرجات مختلفة ويضم مسلسلاً طويلاً، فان كان المراد هو وجوب جميع المراتب والدرجات، لزم ان يقولوا ان جميع الناس يجب ان تكون عبادتهم كعبادة الانبياء والمعصومين (عليهم السلام) في حين انهم لا يعتقدون بذلك. وان كان المراد وجوب الحد الأدنى كالشكر باللسان، فان هذا ايضا غير مقبول.

ويمكن القول: ان شكر المنعم - على الأقل - يقتضي هذا المقدار، وهو احترازي تصرف بالنعم بدون اذن واجازة المنعم، وبما ان جميع النعم من الله تعالى اذن لا يمكن التصرف في اية نعمة بدون اذن واجازة، وهذه هي وجوب إطاعة الله الشاملة.

الاجابة عن بعض الشبهات

الشبهة الاولى: على اساس رؤيتنا يجب استناد القوانين الحقوقية الى الواقعيات نفس الأمرية. اذن ينبغي اعتبار علم الحقوق من العلوم الحقيقية، لان العلم المذكور يتحدث عن الارتباط العلي والمعلولي بين الافعال الاجتماعية للانسان وآثارها، وهذا الارتباط من الامور الحقيقية.

من جهة أخرى، من المسلم تقريبا ان علم الحقوق من العلوم الاعتبارية. فهل علينا أن نعتبر علم الحقوق من العلوم الحقيقية وقسما من الفلسفة أم من العلوم الاعتبارية؟

الجواب: للإجابة عن السؤال ينبغي أولاً بيان المراد من «علم الحقوق».

ان علم الحقوق يأتي - على الأقل - بأحد المعاني الثلاثة التالية:

أ- أكثر المعاني شيوعاً هو «انه العلم بالضوابط الحاكمة على المجتمع»، وبهذا المعنى فان الحقوقي هو العالم بالضوابط الحقوقية، ان علم الحقوق بهذا المفهوم لا يكون من العلوم الحقيقية والفلسفية بل يكون نقلياً وتاريخياً، وطريقة التحقيق فيه هي الطريقة المتبعة في سائر العلوم النقلية والتاريخية نظير البحث عن اسناد الاحكام ومداركها.

ويكون قسم من علم الفقه الذي يتكفل بيان الضوابط التي يجب ان تحكم الامة الاسلامية - بهذا المعنى - علم الحقوق^١.

ب - يستعمل علم الحقوق احياناً بمعنى «فلسفة الحقوق» والمراد منها البحث عن الاصول الحاكمة على الانظمة الحقوقية. ان علم الحقوق بهذا المعنى يتولى مسائل من هذا القبيل: لماذا تكون القواعد والاحكام الحقوقية ملزمة ويجب على الجميع اتباعها؟ ما هو المبنى لقيمة هذه القواعد والاحكام؟ ما هي اوصافها وما هو هدفها الذي تتوخاه؟ هل يجب الفصل بين الحقوق والاخلاق والدين؟ هل يمكن اعتبار القانون الذي لا يمتثل على العدالة قانوناً حقيقياً؟ ما هو معيار تميز القانون الصالح عن الطالح؟ هل للحقوق منطق ومنهج خاص تجاه العلوم الاجتماعية الاخرى؟ ما هو دور التغيرات الاقتصادية، الاجتماعية والسياسية وهكذا الدين والاخلاق في ايجاد وتغيير القواعد الحقوقية؟

هذه المسائل ومئات المسائل الاخرى - التي لا يمكن للادمغة الباحثة ان تمر بها سريعاً وبلا تأمل ويتم البحث والاجابة عنها في فلسفة الحقوق (علم الحقوق بالمعنى الثاني) بمنهج عقلي واستدلالي. واضح ان علم الحقوق ان اعتبرناه بمعنى فلسفة الحقوق فبما ان طريقة التحقيق في مسائلها تكون عقلية فانه من العلوم الحقيقية ويعتبر جزءاً من الفلسفة والحكمة العملية، واسم «فلسفة الحقوق» يشير ايضا الى هذه النقطة.

١. ان مجموعة الضوابط الحاكمة على المجتمع - طبعاً - لها لون من الواقع. ولذا فان علم الحقوق - وهو العلم بمثل هذا الواقع - يمكن ان يكون علماً حقيقياً، ومع ذلك ليس علماً فلسفياً وحقيقياً لتأتي فيه طريقة البحث العقلي.

ج - نعتقد ان القوانين الحقوقية يجب ان تكون تابعة للمصالح والمفاسد نفس الامرية، ويمكن اطلاق «علم الحقوق» على العلم الذي يتولى دراسة قضية موافقة القوانين المتنوعة مع المصالح نفس الامرية وعدم موافقتها. واضح ان علم الحقوق سيكون بهذا المعنى من العلوم الحقيقية والفلسفية، لان البحث عن الارتباط العلي والمعلولي في موارد خاصة بحث حقيقي في الاساس، سواء توصلنا من معلول خاص الى علته أو من علة خاصة الى معلولها. طبيعي ان اثبات موافقة وانسجام القانون مع المصلحة الواقعية للناس صعب للغاية، ولو لوحظت السعادة الابدية والكمال الغائي للناس ايضاً في اعداد نظام حقوقي ازداد الامر صعوبة.

الخلاصة: ان علم الحقوق بمعناه الاصطلاحي - دراسة الانظمة الحقوقية التاريخية المعتمدة في الوقت الحاضر أو الماضي - من العلوم التاريخية والنقلية. ولو لاحظنا علم الحقوق بمعنى فلسفة الحقوق او بالمعنى العلمي وفيه يبحث عن انسجام القوانين الحقوقية مع المصالح الواقعية أو عدم انسجامها كان في اللهاظين علما حقيقيا ومن فروع الفلسفة العملية.

الشبهة الثانية: ان المفاهيم التي يستخدمها افراد الانسان في المجتمع، مفاهيم مقتبسة من النماذج الحقيقية، وبسبب الحاجة والغايات التي يسعون لتحقيقها يستعملونها في مواضع اخرى على نحو المجاز والاستعارة. السؤال هو: ان الله تعالى - وهو منزّه عن كل حاجة - لماذا يستعمل هذه المفاهيم الاعتبارية؟ وبعبارة اخرى ان استعمال المفاهيم الاعتبارية في الانظمة الحقوقية البشرية له مبرر هو احتياج الناس الى هذه الاعتبارات، ولكن لماذا بينت القوانين الالهية بصورة اعتبارية وانشائية وهو سبحانه منزّه عن كلّ حاجة؟

الجواب: صحيح ان الله ليس بحاجة للاعتبار. وفي العالم الربوبي اساساً لامجال للاعتبار، الفرض، الاستعارة والمجاز، ولكن من جهة اخرى لاننسى ان مخاطبي الخطابات الالهية والمكلفين بالتكاليف الشرعية، أناس قامت حياتهم على هذه المفاهيم الاعتبارية، وعليه فان استعمال المفاهيم الاعتبارية، المجاز، الاستعارة، التشبيه، التمثيل

ونظائرها - في كلام الله سبحانه - يكون بلحاظ المخاطبين والمكلفين. ان افراد الانسان باستخدام هذه الاساليب يزيدون من جمال الكلام وعذوبته، فلو استخدمنا المفاهيم الحقيقية فقط في الاقوال والكتابات وتركنا هذه الاساليب لاختفت نكات لطيفة وظريفة كثيرة. واستعمال هذه الاساليب الادبية والفنية في كلام الله سبحانه واقوال المعصومين عليهم السلام ليس نقصا فحسب، بل هو من المحسنات اللفظية، لأنّ ابلاغ مراد المتكلم يتم بنحو أفضل وتزداد بلاغة الكلام وجماله وجذابيته.

الشبهة الثالثة: ان الانظمة الحقوقية التي ليس لها مستند حقيقي ويعتقد واضعوها ان قوام الاحكام والضوابط الحقوقية إنما هو بالاتفاق والاعتبار يحق لها ان تستعمل المفاهيم الاعتبارية، ولكن - في الانظمة الحقوقية الالهية ونحن نعتقد أن جميع الاحكام والضوابط الحقوقية تستند الى الواقعيات - فلماذا نستعمل المفاهيم الاعتبارية؟ أليس من الافضل ان نبين الاحكام والقوانين الحقوقية بصورة القضايا الحقيقية، فمثلا بدلاً من ان نقول: «يجب انجاز هذا العمل» نقول: «هذا العمل له تاثير ايجابي في تحقيق المصلحة الواقعية» أو «هذا العمل علة لتحقيق ذلك الهدف» فما الحاجة التي تلزمنا استعمال المفاهيم الاعتبارية؟

الجواب: لحل هذه الشبهة - وهي اقوى من الشبهة السابقة - يجب الالتفات الى ان في الحقوق تارة تكون المفاهيم الاعتبارية موضوعات القضايا وتارة محمولاتها وتارة تكون القضايا نفسها على شكل أمر أو نهي، فمثلا نتحدث تارة عن المالكية، الزوجية، الرئاسة، الحكومة أو أي مفهوم اعتباري آخر ونجعل امثال هذه المفاهيم موضوعات للقضايا وتارة نحمل مفاهيم نظير: الواجب، الحرام، على موضوعات، وتارة نأمر وننهي فنقول: «ادفعوا الزكاة» و«لا تسرقوا»

كل قسم من هذه الاقسام الثلاثة له جواب مستقل:

١ - الدافع لاستعمال مفاهيم اعتبارية - كموضوعات للقضايا - هو تسهيل التفاهم، وكنموذج نضرب مفهوم «المالكية» كمثال وهو - في الاصطلاح الحقوقي - مفهوم

اعتباري، ومقتبس كجميع المفاهيم الاعتبارية من نموذج حقيقي^١. لتسهيل التفاهم يقال بدلاً من: «هذا الكتاب مختص بعلي وعلي له الحق في اطار القانون ان يتصرف فيه كيفما يشاء ويمنع الآخرين من التصرف فيه، عدا وجود موانع شرعية كحكم الافلاس» عبارة «علي مالك هذا الكتاب».

واضح ان العبارة القصيرة الاخيرة في الوقت الذي تفيد مضمون تلك العبارة الطويلة سهلت التفاهم كثيراً.

مثال آخر: ان مفهوم «الزوجية» في الاصل من اوصاف العدد ثم اطلق «زوج» على انسانين يعقدان بينهما عقد النكاح مجازاً واستعارة. هنا ايضاً بدلاً من ان يقال: «هذه المرأة لها علاقات جنسية مع هذا الرجل فقط، وهذا الرجل يدفع مؤونة الحياة والأبناء الذين تلدهم هذه المرأة ويتعلقون بهذا الرجل و...» يقال: «هذا الرجل وهذه المرأة زوجان» فالجملة الاخيرة تفيد مفهوم جميع الجمل العديدة بسهولة اكبر. في الحقيقة ان مفهوم «الزوجية» الاعتباري رمز مختصر يشير الى مجموعة من الواقعيات، اي بدلاً من احضار مجموعة من الواقعيات في الذهن او الكلام نستخدم مفهوم الزوجية.

لا يفوتنا ان نذكر ان قولنا: «الزوجية كرمز اختصاري ومفهوم اعتباري واتفاقي» لا يعني ابدأ عدم وجود واقعية. فالواقعية هي مجموع السلوك المتبادل بين المرأة وزوجها. الترابط المتبادل بين المرأة والرجل يمكن ان يكون في صور مختلفة واسم احدي هذه الصور - في الرؤية الشرعية - هو الزوجية. لو ارتضى رجل وامرأة بحدود وضوابط معينة وعملا بها في ظروفها المناسبة يمكن اعتبارهما زوجاً. ان تقبل هذه الحدود والعمل بمقتضاها واقعيات تنتج آثاراً ونتائج حقيقية من قبيل الحيلولة دون نشوء آلام روحية لكل من المرأة والرجل، الوقاية من اختلال النسل، ارضاء مشاعر الاطفال و... وعليه فان التسليم للحقوق والتكاليف، والعزم على العمل بمقتضاها، العمل بها وآثارها

١. بعض الفقهاء والحقوقيين يعتبر النموذج الحقيقي من مقولة «الاضافة» وبعض آخر من مقولة «الكيف» وبعض من مقولة «الجدة» واعتبره اشخاص كالمرحوم العلامة الطباطبائي رحمته الله مأخوذاً من الارتباط الوجودي بين المالك والمملوك التكويني، كالترباط بين نفس الانسان والصور الالهية التي يصنعها وفي رأينا ان الرؤية الاخيرة هي الأصوب.

الفردية الاجتماعية كلها أمور واقعية، والعنوان الذي نختاره لهذه المجموعة من الأمور الحقيقية هو - فقط - عنوان اتفاقي واعتباري. في العلوم الطبيعية والرياضية أيضا يستفاد - للإشارة إلى الأمور الحقيقية والتكوينية - من الرموز والحروف الاتفاقية، وليست الغاية من ذلك إلا تسهيل وتعجيل التفاهم. إن اعتبارية واتفاقية رمز اختصاري لا يعني أبداً أن المورد الذي يرمز إليه لا واقعية له أبداً.

٢ - أما المفاهيم الاعتبارية التي تستعمل كمحمولات للقضايا الحقوقية فإنها تحكي عن ضرورة المعلول بالقياس إلى العلة، فمثلاً حينما يقال: «يجب قطع يد السارق» فإن هذا الحكم يعني «أن قطع يد السارق يمنع الخيانة في أموال الناس وحدوث الهرج والمرج» ويعني وجود ارتباط علّي ومعلولي بين قطع اليد وبين الأمن المالي لآبناء المجتمع، إذن يجب قطع يد السارق (العلة) ليتوفر الأمن المالي لآبناء المجتمع (المعلول).
٣ - قد تصور قضية حقوقية بمجموعها في إطار جملة انشائية بصورة أمر ونهي. والسؤال هو: لماذا يأمر أفراد الإنسان وينهون؟

بمقدار ما يشير إليه التاريخ، كان بين الناس دائماً أمر، دستور ونهي، فالأب في الأسر التي محورها الأب، والأم في الأسر التي محورها الأم ورئيس القبيلة في القبائل يصدر أوامر إلى من هو تحت يده، وقد تحولت هذه الأوامر والنواهي تدريجاً إلى قوانين اجتماعية وحقوقية وألقت بظلالها على المجتمع كله. ومن المسلم به أن الأمر له جذور فطرية وهو مقتضى القريحة الإنسانية، ولعل الأمر لا يعني علة أمره ولكن هذا العمل له حكمة وتترتب عليه المصلحة.

لفهم هذه الحكم وتلك المصلحة ينبغي الالتفات إلى عدة نقاط:

أ - إن المجتمع لا ينسجم مع الهرج والمرج واللاقانون، ولحدوث وبقاء الحياة الاجتماعية تبرز الحاجة الماسة والأكيدة للأحكام والضوابط، ولإحلال النظام والانسجام الاجتماعي ولكي ينال آبناء المجتمع أهدافهم لابد من وجود القانون. القوانين الاجتماعية والحقوقية إذن ليست كالقوانين الفيزيائية، الكيميائية، الميكانيك والعلوم الكثيرة الأخرى التي لا يحدث الجهل بها خلافاً في حياة الناس، فقد ولد الناس وعاشوا

ورحلوا آلاف السنين دون ان يطلعوا على نزر يسير من هذه القوانين، بينما لا يستطيع مجتمع - مهما كان صغيراً وبسيطاً - ان يواصل حياته بدون مجموعة من الاحكام والضوابط الاجتماعية.

ب - ان وضع وتحديد الضوابط الاجتماعية والاحكام التي تضمن سعادة الدنيا والآخرة للناس عملية جسيمة وصعبة للغاية، ولن يتأتى لكل شخص ان يتوفق لذلك، اذ تجب ملاحظة المئات والآلاف من العلاقات الواقعية والحقيقية واجراء المقايسة فيما بينها، ويجب محاسبة المصالح والمفاسد بعضها الى جنب البعض الآخر، وملاحظة المحصلة هل تتضمن مصلحة الالتزام أم لا؟ لان كل قانون بلا شك يمكن ان يستتبع - اضافة الى فوائده - أضراراً، وعليه من الضروري دراسة مجموع النتائج الطيبة والسيئة لقانون ما - في جميع ابعاد الحياة ونواحيها - لكي يعلم ان هذا القانون - بصورة عامة - مفيد للمجتمع أو ضار؟ واضح ان مثل هذه المقايسات والاختبارات لا تتحقق على يد أناس اعتياديين، ولا يستطيع كل شخص ان يضع قانوناً جيداً ومفيداً.

ج - حتى الذين توفقوا لوضع قوانين جيدة لا يستطيعون اثبات حسن تلك القوانين ببساطة الى عموم الناس، لانهم غير قادرين على بيان النتائج الواقعية التي تترتب على العمل بها للناس لكي يدركوا ان القوانين المذكورة تضمن سعادة دنياهم وآخرتهم حقاً، لان النتائج العملية للقوانين الحقوقية لا تكون ملموسة في مدة قصيرة. ان عموم الناس لا يدركون قوانين العلوم الطبيعية المكشوفة، ولكن بما ان آثار نتائج تلك القوانين تدرك جيداً في المجال الصناعي، اذ يلاحظون انواع واشكال المكائن والاجهزة الصناعية في حياتهم اليومية، فيعتقدون بصحة وحقانية قوانين العلوم الطبيعية الظاهرة. ان المهن والصناعات - اضافة الى آثارها ونتائجها في الحياة الانسانية - تتصف بهذه الخصيصة وهي انها تدفع الناس للتصديق بصحة الضوابط والقوانين التي لا يدركونها أبداً. ولكن الذي يكشف عن القوانين الاجتماعية والاحكام التي تضمن سعادة الانسان وفلاحه في العالمين كيف يثبت للناس صحة تلك القوانين؟ فمثلاً باي اسلوب يمكن اثبات ان سهم الرجل يجب ان يكون مثلي سهم المرأة؟ وأي آثار ونتائج سيئة تترتب على تساوي سهم

الارث بين الرجل والمرأة؟ من الممكن ان لا تظهر هذه الآثار لمدة طويلة جداً، أو ان الخلل الحاصل عن ذلك والذي يتوجه الى المجتمع تفترض له علل وعوامل اخرى. وعليه لا بد - لتحقيق ورعاية المصالح الواقعية للناس - من اصدار الاحكام على شكل اوامر ونواهي، ودعوة الناس بصورة اكيدة لتنفيذها.

من جهة اخرى قد يكون هناك طريقتان او عدة طرق لتحقيق المصلحة، هذه الطرق متساوية في هذا الامر، ولكن اذا لم يتعين احدها وأراد كل فرد ان يسير في الطريق الذي يحب انعمت تلك المصلحة تماماً، كالتعليمات والضوابط الخاصة بحركة مرور وسائط النقل الموضوعة لسلامة ارواح الناس، لهذا الهدف لا يفرق ان تتحرك وسائط النقل من ناحية اليمين من الشارع او اليسار ولكن بشرط ان يتحرك الجميع في اتجاه واحد، فاذا تحركت مجموعة من جهة اليمين واخرى من جهة اليسار تعرض الجميع للخطر. في مثل هذه الموارد - لضمان المصلحة العامة - يجب الاحتراز من الحرية وتعيين احد هذه الطرق، وان لم تكن خصوصية لاي طريق.

اذن لحل الشبهة المذكورة - في الشق الثالث - يمكن القول باختصار:

اولاً: المجتمع في حدوده وبقائه بحاجة ماسة الى القوانين الاجتماعية والحقوقية. ثانياً: ان وضع القوانين والاحكام التي تضمن سعادة الناس الدنيوية والاخروية لا يصح من كل شخص.

ثالثاً: حتى لو توفق بعض لوضع مثل هذه القوانين، فانهم يعجزون عن بيان حسن وصلاحيات تلك القوانين الى عموم الناس لكي يطبقوا القوانين المذكورة عن رضا ورغبة.

رابعاً: لتحقيق المصلحة قد توجد عدة طرق مختلفة فيجب تعيين احدها، والا فسوف تنعدم المصلحة تماماً وعليه يجب اصدار القوانين الاجتماعية والحقوقية بصورة الامر والنهي والتكليف والالزام - لا بصورة الجمل الخبرية - لكي لا يبقى مجال للمناقشة ويتعين طريق من بين عدة الطرق وبذلك لا تفوت أية مصلحة.

لحل الشبهة الثالثة نقول باختصار: ان المفاهيم الاعتبارية التي تمثل موضوعات للقضايا الحقوقية تسهل عملية التفاهم، اما التي تشكل محمولات للقضايا الحقوقية فانها

تبيين الارتباط بين العلة والمعلولات الاجتماعية، والحاجة الى القضايا الانشائية والاعتبارية تنشأ من حاجة كل مجتمع الى القوانين التي تضمن سعادة الناس في الدنيا والآخرة، هذه القوانين اذا كانت بصورة جمل خبرية تبين فقط الارتباط بين السلوك الاجتماعي وبين المصالح نفس الامرية فانها لا تكون نافعة، ولذا يجب اعداد وطرح القوانين بصورة الامر والنهي ودعوة الناس بحزم لتطبيقها.

الشبهة المذكورة قاموا بحلها ايضا بطريق آخر وقالوا: ان الافعال الارادية للانسان - الفردية أو الاجتماعية - لا تنجز بدون المفاهيم الاعتبارية. والمفاهيم الاعتبارية مختصة بالعقل العملي وهو القوة التي تحدد الافعال الارادية الخاصة بالانسان في الموارد الجزئية. فمثلا: ما لم يتصور الانسان جميع المصالح والمفاسد المترتبة على «الكتابة» ولا يقايس فيما بينها ويصل الى هذه النتيجة «يجب ان اكتب»، فانه لا يمسك القلم أبداً. وكل الافعال الارادية هكذا، أي ما لم يرتسم المفهوم الاعتباري «يجب» في ذهن الانسان، فانه لا يخرج من حالة الشك والحيرة ولا يباشر بأي عمل وعليه فان العقل العملي قبل اي فعل ارادي ينشئ «يجب».

في الامور الاجتماعية يحتل المقتن - ويمثل العقل العام وعقل المجتمع، وأفق نظراته أبعد من أفق نظرة اي فرد في المجتمع ويرى ما هو ابعد من المصلحة الفردية وهو المصلحة العامة - موقع العقل العملي، ويأمر بدلاً عنه بان يعمل الجميع أوفئة ما هكذا ولا يعملوا هكذا، من هنا تنشأ الحاجة الى المفاهيم الاعتبارية.

اتنا لانسلم بان الافعال الارادية مسبوقة بالمفاهيم الاعتبارية، وفي تصورنا لتحقيق الفعل الارادي يكفي ان يرى الفاعل ذلك الفعل وسيلة مناسبة لبلوغ هدفه وان لم ينشأ في نفسه مفهوم «يجب» أو ان لا يوجد عقل عملي أصلاً - بعنوان المنشئ لما ينبغي وما لا ينبغي - فمثلا: اذا كان شخص جائعاً والطعام حاضر ولا يوجد مانع فيقول لنفسه «يجب الاكل» ثم يباشر الأكل. هذا الـ «يجب الاكل» ليس مفهوماً انشائياً بل ادراكاً لهذا الامر الواقعي وهو ان الأكل لذيد ويرفع الجوع، ان فهم هذه العلاقة التكوينية كافٍ لمبادرته بالاكل ولا حاجة لانشاء «يجب» في ذهنه.

في الشؤون الاجتماعية كذلك، فبعد أن لاحظ المقنن جميع المصالح والمفاسد وقايس فيما بينها وقام بانشائها على صورة قانون، ينبغي أن يرى كل فرد من أبناء المجتمع مصلحته في العمل بهذا القانون، لكي ينشأ فيه الدافع للعمل ثم يعمل والّا فإن القانون سوف لا يطبق.

التشبيهة الرابعة: أن الله وحده له حق التشريع في الاسلام والاديان السماوية الاخرى فلا مجال للتشريع في المجتمع الاسلامي ولا يجوز للحكومة الاسلامية ان تكون ذات سلطة تشريعية.

الجواب: للاجابة عن هذه الشبهة ينبغي الالتفات لعدة نقاط:

أ - أن اختصاص التشريع بالله تعالى لا يعني أن القوانين توضع وتحدد بصورة مباشرة وبلا واسطة من قبل الله تعالى، بل من الممكن أن يفوض الله إلى بعض الاشخاص كرسول الاسلام الكريم ﷺ والائمة الاطهار عليهم السلام وضع قسم من القوانين، ولا يستنافي ذلك مع الربوبية التشريعية الالهية، لان من يتولى وضع بعض القوانين بأمر الله تعالى يكون ما يضعه قانوناً إلهياً. أن ما تنفيه وتنكره بشدة هو أن يقوم اشخاص بوضع القانون بدون اذن من الله. كما هو الحال في التكوينيات، فانا لاننكر تأثير العلل المتوسطة أبداً، بل نرى أن تأثيرها يكون بأذن الله، حتى الخلق والاحياء يمكن أن يتم على يد اشخاص كالسيد المسيح عليه السلام بأذن الله.

ب - تكون القوانين الحاكمة على المجتمع على ثلاث مجموعات:

المجموعة الاولى: وهي القوانين العامة والثابته في منظار المقنن على الاقل، وتغييرها يسبب تغيير النظام كالقانون الاساسي في بلدان العالم.

المجموعة الثانية: وهي القوانين التي ليست عامة وثابته بشكل معتنى به، وفيها اقتضاء التغير، وان لم تتغير بسرعة، كالقوانين المصادق عليها في المجالس التشريعية.

المجموعة الثالثة: وهي القوانين القابلة للتغيير بشدة كالتعليمات والنظم التنفيذية، هذه المجموعة من الضوابط من الممكن أن تتغير بسرعة، حتى أن بعض المقررات في وزارتين في زمان واحد قد لا يكون واحداً. أن وضع مثل هذه القرارات - في

النظم المعاصرة في العالم - من صلاحيات السلطة التنفيذية لا التشريعية، فمجلس الوزراء أو الوزير أو المدير العام يمكن ان يضع هذه الضوابط في نطاق مسؤوليته ويعممها. وفي الماضي ايضا وان لم يكن هناك فصل بين السلطات بشكل رسمي وقانوني، ولكن كان كل مسؤول يحدد كيفية تنفيذ القانون في نطاق مسؤوليته، ثم ان ارجاع هذه الضوابط الى السلطة التشريعية يستتبع اللانظام وتأخير الاعمال.

البحث حول المجموعة الاولى والثانية، فعندما نقول: ان الله تعالى هو الذي يجب ان يضع القوانين فان مرادنا بالدرجة الاولى هو القوانين العامة والثابتة. لاشك ان بعض الأمور والشؤون الانسانية تحظى بالدوام والخلود، ولن يتمكن اي عامل - نظير الزمان، المكان، لون الجسم والعنصر - تغيير هذه الامور والشؤون، ان القوانين التي توضع لتحقيق المصالح المتعلقة بهذه الامور هي قوانين دائمة وخالدة ويجب وضعها من قبل الله تعالى. أما البعض الآخر من الشؤون الانسانية فانها تتغير بتغير الزمان، المكان، العنصر و... والمصالح والمفاسد المترتبة عليها - طبعا - تتحول أيضاً وتبدل، ولذا فان القوانين التي توضع لتحقيق مثل هذه المصالح المتغيرة يجب ان تخلو عن الجمود والسكون، من الممكن ان يتطابق الكثير من الامور الاجتماعية في ظروف اجتماعية مع المصلحة العامة ولا يتطابق في ظروف اخرى، فليس دائما اذا كانت في حكم مامصلحة اجتماعية في فترة زمنية ان يكون الحكم نفسه ذا مصلحة لجميع المجتمعات والازمنة. ولتحقيق هذه المصالح المتغيرة تبرز الحاجة الى قانون يتغير حسب الظروف، فمثلا لا يمكن الزام شعوب الكرة الارضية - مع اختلافها الشديد في اللغات واللهجات - باستخدام اللغة العربية في البيع والشراء، لان البيع والشراء من الاعمال التي يمارسها اغلب الناس عدة مرات في اليوم الواحد، فاذا كان استعمال اللغة العربية عند البيع والشراء الزاميا سبب ذلك عسراً وحرجاً بخلاف النكاح والزواج اذ ربما لا يتحقق في عمر الانسان اكثر من مرة واحدة.

في الاسلام توضع هذه المجموعة من القوانين المتغيرة من قبل الرسول الاكرم ﷺ واوصيائه المعصومين عليه السلام وفي عصر النبية من قبل نوابهم باذن الله تعالى، وفي

الاصطلاح الفقهي يكون وضع هذه القوانين المتغيرة في عصر الغيبة من مسؤوليات حاكم الشرع والولي الفقيه، وبدوره يمكن ان يوكل بعض صلاحياته الى مؤسسة (نظير مجلس الشورى الاسلامي).

الحياة الاجتماعية

من الضروري ان يعيش الانسان حياة اجتماعية، ويتحقق الهدف من خلق الانسان في حالة ممارسة الناس الحياة الاجتماعية، يتعاونون فيما بينهم ويسخر بعضهم بعضاً. وبملاحظة الهدف من الخلق والحياة الانسانية يقضي العقل بضرورة وجود حياة اجتماعية، وليس الامر طبعاً بان يجبر عامل الانسان على ذلك، أو ان يقوم عامل غريزي وأعمى بتهيئة اسباب حدوثها وبقائها. صحيح ان الناس ذوو مستويات مختلفة في تشخيص الهدف والسعي نحوه وليسوا في درجة واحدة من المعرفة والوعي واتباع العقل، ولكن على اي حال ليست الحياة الاجتماعية الانسانية كالحياة الاجتماعية للنمل والنحل حياة غريزية وبدون هدف واع، بل حياة انتخابية وفي الانتخاب يكون للعامل العقلاني تاثير كامل وقاطع، ويكون تارة واعياً تماماً وتارة شبه واع وبصورة ارتكازية.

الهدف من الحياة الاجتماعية

الهدف من الحياة الاجتماعية هو بلوغ الانسان الى كماله الغائي الذي يتحقق كنتيجة للافعال الارادية. وعليه فان أفعال الانسان الارادية الاجتماعية لها ارتباط واقعي وتكويني مع الهدف المذكور. فكما ان لكل فعل ارادي - نشنا أم أبينا - في الحياة الفردية ارتباطاً ايجابياً او سلبياً مع الهدف المتوخى من الحياة الفردية - وليس كل فعل مؤثراً في تحقيق الهدف المتوخى، بل ان بعض الافعال يقرب الانسان من الهدف وبعض آخر يبعده عنه - فكذلك في الحياة الاجتماعية يكون كل فعل ارادي اما منسجماً وياتجاه الهدف المتوخى من الحياة الاجتماعية او لا يكون كذلك، فاذا كان كذلك فانه سلوك جيد ومُجاز

والآفانه غير حسن وممنوع.

ان تقسيم افعال الانسان الارادية اساسا الى حسن وسيئ وإعداد نظام قيمي للحياة الانسانية ناشئ من هذه الحقيقة وهي ان الانسان موجود مختار، وفي كل لحظة من حياته يواجه طرقا وأعمالا عديدة ومتنوعة، بإمكانه ان يختار ما يريد بحرية تامة. فكل واحد من هذه الطرق والاعمال اذا كان باتجاه يوافق الهدف من الحياة كان حسنا ولائقا وان كان باتجاه معاكس كان سيئا وغير مناسب، لان افعال الانسان الاجتماعية جزء من افعاله الارادية، ودرجة حسن كل فعل ارادي تتناسب مع درجة تقربها من الكمال الغائي، ودرجة السوء في كل فعل ارادي تتناسب مع درجة إبعاده من الكمال النهائي.

بعبارة اخرى ليس للانسان حياتان مستقلتان ذواتا أهداف مستقلة، بل ان الحياة الاجتماعية جزء من حياة الانسان، وعليه يجب ان يكون الهدف من الحياة الاجتماعية هو الهدف من كل حياته، وقد ذكرنا آنفا^١ ان المجتمع - في رؤيتنا - أمر اعتباري وغير اصيل، والموجود حقيقة هو الفرد، والفرد الانساني يجب ان يصل الى سعادته الابدية. ان الحياة الاجتماعية منحصرة في هذا العالم وهدفها القريب دنيوي، وهذا الهدف القريب يجب ان يكون وسيلة لنيل الهدف الاصيل وهو السعادة الابدية والكمال الغائي. الحياة الاجتماعية اذن ليست مطلوبة ذاتا، بل هي مطلوبة لان في ظلها تتوفر أرضية لوصول افراد الناس الى الهدف الاصيل بنحو اكبر وافضل. ولهذا الدليل قلنا مراراً بان النظام الحقوقي يجب ان يتخذ وسيلة لتحقيق الهدف من النظام القيمي والاخلاقي.

طريقة تحقيق هدف الحياة

بعد ما عرفنا كون الحياة الاجتماعية امراً ضروريا للانسان، وكون هدفها هو توفر أرضية لتحقيق اكتمال أكثر لأكبر عدد من افراد الانسان يجب العمل على ترسيخ الحياة الاجتماعية وتحركها في اتجاه يوصل الى ذلك الهدف. فكما يجب في الحياة الفردية -

١. راجع المجتمع والتاريخ في الرؤية القرآنية - للمؤلف ص ٧٣ - ١٠٩.

للوصول الى الهدف المتوخى - اتّباع احكام وقواعد كذلك يجب في الحياة الاجتماعية ايضا - للوصول الى الهدف المتوخى - اتّباع قوانين وضوابط، لانه كما ان مجموعة من الافعال الفردية فقط توصلنا الى هدف حياتنا الفردية، فان افعالا اجتماعية خاصة تحقق الهدف من الحياة الجماعية.

وقلنا مراراً أن ارتباط السلوك الاجتماعي والفردى للانسان مع هدف الحياة، ارتباط حقيقي وتكويني، ولذا نعتقد ان الاحكام الواقعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية، اي نعتقد ان الاحكام الحقوقية يجب وضعها بنحو يوجب تحصيل المصالح ودفع المفاسد. فالسلوك المطلوب اذن هو الذي يقرب الناس من هدف الحياة، وما يبعدهم من ذلك فهو سلوك غير مطلوب.

ولكن المشكلة الاساسية تكمن في ان المصالح والمفاسد الواقعية والتاثير السلبي او الايجابي الذي يتركه سلوك اجتماعي في نيل الهدف من الحياة الجماعية غير معلوم - بشكل كامل - لجميع افراد البشر. ان الاختلافات الكثيرة الملحوظة بين المنظرين والمفكرين في الامور الاجتماعية، وهكذا التغيرات الفكرية المتعاقبة التي تحصل لدى المفكر الاجتماعي طوال الحياة يشير الى ضآلة وضحالة مستوى العلم والمعرفة البشرية عن هذه الامور وقصور وعجز العقل البشري، حتى اكثر المفكرين علماً وقوة قد عجزوا عن فهم وكشف جميع القواعد والقوانين التي يوصل العمل بها المجتمع الانساني الى المصالح الحقيقية. فمنذ الايام الاولى للتاريخ البشري حتى الوقت الحاضر لم يتحقق هذا الأمر عملياً ولا يمكن الشعور بالأمل في تحقيقه في المستقبل بل هو محال عادة.

ولو نظرنا من خلال الرؤية الاسلامية واعتبرنا هدف الحياة الاجتماعية وسيلة للوصول الى هدف الحياة والخلق كله، في هذه الحالة - اضافة الى فهم كيفية الارتباط بين سلوك اجتماعي مع هدف الحياة الاجتماعية - ينبغي الكشف عن كيفية ارتباط ذلك مع السعادة الابدية والكمال النهائي، وهذا الأمر ليس محالاً عادة بل يمكن اعتباره محالاً عقلاً أيضاً، لان كشف الارتباط الايجابي او السلبي بين سلوك اجتماعي وبين مصلحة الانسان الاخرية والخالدة بحاجة الى تجارب خارجة عن تناول الانسان بصورة تامة،

نحن - كحد أعلى - قادرون على درك الارتباط بين اعمالنا وبين النتائج الدنيوية المترتبة عليها، لكننا عاجزون عن درك هذا الامر وهو: أي الاعمال تُحقق سعادتنا الخالدة؟ مع انه في الحياة الاجتماعية يجب ان يكون سلوكنا بنحو يحقق المصالح الدنيوية لابناء المجتمع وسعادتنا الخالدة أيضاً.

اذن من جهة يعجز الناس تماماً عن معرفة تأثير سلوك اجتماعي في تحقيق هدف الحقوق، وهكذا تحقق الهدف الاساس من خلق الانسان، ومن جهة اخرى لا ينظم اغلب الناس سلوكهم حتى بعد معرفة مصلحتهم جيداً على اساسها، انهم على يقين من ان العمل الفلاني لا يقع في مصلحتهم أبداً ويؤدي الى ضررهم في النهاية، ومع ذلك لا يحترزون عن ذلك العمل وربما لا يتورعون عن اي فعل لتوجيه عملهم، يعلمون ان عملهم غير صحيح ولكن يظهرونه وكأنه عمل صحيح، انهم يتبعون في الحقيقة أهواءهم النفسية لامصالحهم الواقعية.

هنا يطرح هذا السؤال: ان من لا يتابع حتى مصالحه الفردية كيف يتابع المصالح الاجتماعية؟ لو اعطي أمر تحديد منهج الحياة الاجتماعية والقوانين والضوابط الاجتماعية بيد امثال هذا الانسان ألا يخلط الحق بالباطل من اجل ضمان مصالحه الشخصية وتحقيق اهدافه النفسية؟ ألا يلبس الباطل بلباس الحق؟ ويسحق الحق بأهوائه؟ امثال هؤلاء يلاحظون عند وضع سنن القانون مصالحهم فقط، ولا يراعون مصالح غيرهم حتى أبسط رعاية.

باختصار: ان الناس لا يملكون علماً ومعرفة كاملة لوضع الاحكام والضوابط الاجتماعية، وليس اغلبهم منزهين عن اتباع المآرب النفسية وسوء النية، ولذا يمكن الدرك جيداً بان واضع القانون يجب ان يكون فوق البشري يكون علمه ومعرفة أعلى بمراتب من علم ومعرفة الناس، ولا يكون تابعا لاهوائه النفسية ومصلحته الشخصية، مثل هذا المقنن وحده يمكن ان يضع احكاماً وضوابط تضمن المصالح الواقعية والحقيقية لدنيا الناس وآخرتهم.

في الرؤية الاسلامية هذا الشخص هو الله تعالى بالدرجة الاولى، فهو الذي له علم

غير محدود ولا ينتهي، ولذا يعرف جيداً جميع المصالح والمفاسد الدنيوية والاخروية، ويعلم افضل الطرق والمناهج لتحقيق المصالح ودفع المفاسد. كما انه الغني المطلق، ولانه غني عن ما سواه فانه نزيه عن اي هوى وغرض وسوء نية، وبالتالي لا يجعل مصالح الناس ضحية لمصالحه.

يحكم العقل بعد الاستناد الى صفتي العلم غير المحدود والغنى المطلق بان يكون هو واضع القانون بالدرجة الاولى، لانه يعلم جيداً اين يكمن كمال افراد الانسان، ولذا يضع افضل الاحكام والضوابط لكي يصلوا من خلال العمل بها الى الكمال المتوخى، وبدليل غناه المطلق ليس بحاجة الى تقديم مصالح الناس فداء لرغباته وحوائجه.

القانون والتقنين

ملاك التقنين الالهي

توجد رؤى متعددة حول ملاك التقنين عند الله سبحانه، كل جماعة تؤكد على احدى صفاته تعالى وتعتبره ملاكا للتقنين - انا نؤكد على صفتي العلم والغنى، ولكن هناك مسألة مهمة اخرى توجّهنا الى صفة ثالثة - الربوبية - وهي ان اكتمال الانسان رهين عبوديته وعبادته الكاملة وبدون مناقشة لله تعالى، هذه المسألة خارجة عن الفهم العام.

تقرأ في الحديث القدسي:

«قال الله تعالى: العظمةُ إزاري والكبرياءُ ردائي فَمَنْ نازَعَنِي فيها قَصَمْتُه»^١

على الانسان ان يخلع رداء الكبرياء بعد أن لبسه بدون حق ويرجعه الى صاحبه الاصيل، حيث ان هذا الرداء يليق به وحده. ان الاكتمال الحقيقي للانسان هو أن يعلم بوجود فارق هائل بين الخالق والمخلوق، فما على العبد الا أن يذعن بقره اليه والتسليم بين يديه ﴿فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾^٢. ان الاكتمال الحقيقي للانسان يحصل بتجريد نفسه من الاستقلال، والخطوة الاولى في هذا الطريق هو ان لا تكون ارادة الانسان مستقلة عن ارادة الله تعالى، والانسان انما يتجرد عن الاستقلال في الارادة او يتجرد في الاساس

١. بعار الانوار ج ٧٣ ص ١٩٥ الباب ١٣٠ الرواية ١
٢. غافر: ١٢

عن ارادته بين يدي الله سبحانه - وبتعبير عرفاني - يجعلها فانية في ارادة الحق حينما يكون رضا الله تعالى هو الدافع في جميع اعماله، أي حينما ينجز العمل لان الله اراده وأمر به.

ولو أنجزنا الاعمال امتثالاً لحكم العقل بهدف تحقيق المصالح الاجتماعية للناس فقط فسوف يتحقق هدف الحقوق ولكن لم نزد قرباً من الله عز وجل، ويعني ذلك عدم تحقق الهدف النهائي من خلقنا وحياتنا. ان همنا وسعينا يجب بذله لتحقيق الهدف النهائي للنظام القيمي - وهو هدف الوجود والحياة - ويتحقق حينما نقرب من الله، واقتربنا من الله رهين اتصاف اعمالنا بالعبودية والعبادة، ويكون الدافع في ادائها هو الارادة والأمر الالهي فقط.

ان الدين الاسلامي المقدس لا يكتفي بان يؤدي الانسان اعمالاً في حياته الاجتماعية بهدف تحقيق مصالح الحياة المادية والدينية امتثالاً لحكم العقل، بل لابد من جعل الارادة التشريعية الالهية نصب العين طلباً للاكتمال الحقيقي، وإنجاز الأعمال وفق مقتضاها. يجب جعل ارادتنا تابعة لارادة الله تعالى، ونريد ونرتضي مايريد ويرتضيه، ويجب ان تكون نشاطاتنا الاجتماعية كفاعلاتنا الفردية ذات جهة عبادية، وان تهيمن الربوبية التشريعية الالهية على نظام حياتنا كله.

فشأن القوانين الاجتماعية والحقوقية هو تهيئة الأجواء لابناء المجتمع لكي يؤديوا واجباتهم بدافع الارادة والامر الالهي، ويحولونها الى عبادة وعبودية. ولتهيئة هذه الاجواء لابد من سلوك هذا الطريق فقط، وهو اثبات نسبة القوانين الحقوقية الحاكمة على المجتمع الى الله تعالى.

باختصار: على الانسان ان يتيقن بأنه عبد وأن يمارس العبودية طوال عمره، وبما ان القرب الالهي يحصل بالعبودية، فانه يصير اكمل كلما اشتدت عبوديته. وعليه فان سلوك الصراط المستقيم يعني استكمال العبودية، قال تعالى:

﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَإِنْ

اعبدوني هذا صراطٌ مُستقيم»

الارادة التشريعية الالهية

توجد هنا نكتة ظريفة هي: ان الاحكام الشرعية من جهة ترشد الى حكم العقل، ويعني ذلك ان العقل الانساني بسبب قصوره وعجزه عن درك الكثير من الامور ياتي اللطف الالهي لتفهيم الانسان ما لا يدركه بالعقل من المصالح والمفاسد، وذلك عن طريق الوحي وابلاغ الاحكام الشرعية، ومن جهة اخرى أينما يدرك العقل مصلحة أو مفسدة بصورة كاملة، او يعينه الوحي ويدله على مصلحة أو مفسدة فانه في الحقيقة يكشف عن «الارادة التشريعية الالهية»، أي ان العقل يهدينا الى الارادة والامر الالهي مستقلا أو باعانة من الوحي، وهذه النكتة لها اهمية بالغة في الرؤية الاسلامية. هذه الارادة التشريعية الالهية يجب ان تكون دافعا في ممارسة أعمالنا الفردية والاجتماعية لكي ننال السعادة الابدية والكمال النهائي، هدف الخلق والحياة.

والارادة الالهية - طبعا - تتعلق دوماً بالمصالح، والاحكام الشرعية كافة تضمن مصالح البشرية، ولكن الدافع العملي لاطاعة الارادة الالهية والاحكام الشرعية يجب ان لا يكون تحقيق المصالح، بل لانه اراد ذلك وأمر به. ينبغي ان تكون حالة الانسان هي اطاعة حكم الله حتى لو أضرَّ به - فرضا - وذلك لنيل رضا الله والزلقي من حضرته، بهذه الحالة ينال كماله المعنوية. ان مثل هذا الدافع يحصل حينما نكتشف الارادة التشريعية الالهية.

ولذا يعتبر العقل في النظام الحقوقي في الاسلام كاشفا عن القانون الالهي، وعندما يقال ان العقل احد المصادر للحقوق ومن الادلة الفقهية فانه لا يعني وجود مجموعتين من الاحكام في الحقوق والفقه الاسلامي، احدهما صادرة من الله والاخرى من العقل، بل ان المعتبر في النظام الاسلامي هو حكم الله فقط، وحكم العقل المستقل لاقيمة له بل ان

اعتباره ينشأ من كونه دالاً على الحكم الشرعي والأمر الإلهي.

ضرورة وضع الضوابط والاحكام من قبل جهة عليا

لكي يصل ابناء المجتمع الى الكمال المعنوي والحقيقي يجب:

أولا استمرار وجود المجتمع والعلاقات الاجتماعية كافة.

ثانيا كون السلوك الاجتماعي للأفراد باتجاه الاكتمال والتقدم المعنوي.

ولتحقيق هذين الأمرين يجب وضع احكام وضوابط منذ بدء تكوّن المجتمع لكي تكون جاهزة للعمل. ولا يمكن انتظار نيل أفراد المجتمع رشدهم وبلوغهم الفكري والعقلي بعد مرور عشرات، مئات وآلاف السنين ليدركوا ما ينبغي وما لا ينبغي فعله، إذ أنه سوف لا يأتي زمان يصل فيه جميع افراد المجتمع الى بلوغهم العقلي المناسب، خاصة وان بعض الافراد لهم قابلية عقلية ضعيفة، والآخرون لا يجدون فرصة - بسبب متطلبات الحياة وشؤونها - لكسب العلوم اللازمة ليفكروا ويتأملوا في الامور الاجتماعية والحقوقية، فضلاً عن أنه لو لم توجد احكام وضوابط ضرورية منذ اليوم الاول لتأسيس المجتمع فانه سينحدر نحو الفساد والتشتت.

ومن جهة اخرى - كما أسلفنا - ان الناس لا يحظون بالعلم والمعرفة الكافية عن المصالح والمفاسد الواقعية الدنيوية والاخروية، واساليب تحقيق المصلحة ودفع المفسدة، وغير منزّهين عن الأهواء النفسية والحب والبغض غير الوجيه. وعليه انهم يقعون في الخطأ والانحراف في تحديد طريقة ومنهج الحياة والقوانين والضوابط الاجتماعية والحقوقية، وربما يرجّحون مصالحهم الشخصية على المصالح الاجتماعية للآخرين. كما ذكرنا ان القوانين والضوابط الحقوقية يجب ان لاتبين بصيغة الجمل الخبرية التي توضح العلاقات العلّية والمعلولية بين الافعال الاجتماعية والنتائج التي تترتب عليها، بل بصيغة الامر والنهي والالزام والتكليف لكي يساق الناس نحو الطاعة والعمل، ويشعروا أنهم لا سبيل امامهم سوى الاطاعة والالتزام. اذن لا مفر للمقنن عن الأمر والنهي

والإنشاء والاعتبار، ولهذا السبب لابد ان يحظى بنوع من العلو قياساً الى سائر افراد المجتمع لكي يطيعوا أوامره. صحيح ان الإمرة والآمرية أمر اعتباري الا انه لو لم يحظَ باسناد حقيقي، ولم يستند الى اي نوع من انواع العلو الواقعي، فانه سوف لا يتقبله أحد. فلو قال شخص لآخر لاميّة له عليه: «اعتبر نفسي أميراً عليك، اذن يجب ان تطيعني» سوف يقول له الثاني: «كلا، اني اعتبر نفسي قائداً لك، عليك اذن ان تأتمر لي»، اذن تكون الآمرية مؤثرة بحيث تحقق الهدف من الاعتبار حينما لا تكون اعتبارية، بل يكون لها جذور في الامور الحقيقية.

واذا انحصر الطريق في ان يكون احد افراد الناس واضعا للقانون، ويكون أميراً للآخرين لزم ان يتوفر فيه امتيازان:

الاول: ان يكون اكثر علماً، لكي يعرف المصالح والمفاسد بصورة افضل ويقترح أساليب أرجح لتحقيق المصالح ودفع المفاسد.

الثاني: ان يكون ذا قدرة اكبر لكي يدعو الناس الى العمل والطاعة بنحو افضل، ويجبر ويلزم، ويكون تنفيذ اوامره ونواهيه مضمونا بنحو أشد، يقول القرآن عن امرة طالوت:

﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنْتَى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^١

وبعد الالتفات الى ما ذكر نقول: ان الله تعالى هو الذي له علم لا ينتهي، وقدرة غير محدودة، وهو الغني المطلق - وبالتالي لا يتصور انه ذو مصلحة شخصية - وله المالكية والربوبية الحقيقة على مخلوقاته، وله لطف ورحمة لا محدودة على عباده، فيكون هو الأليق من اي موجود آخر لان نعتبر له الآمرية والإمرة، وباختصار: ان مجموع الخصائص اللازمة للآمر والامير تتوفر بنحو اكمل في الله تعالى، اذن يليق به أمر التقنين فحسب.

الاحكام الدائمة وغيرالدائمة

ان شؤون حياة الناس كافة بحاجة الى القانون والضوابط، ومن بين الاحكام والقوانين الالهية وضع كل ما يتعلق بالأمور الثابتة، والشؤون غير المتغيرة لحياة الناس من قبل الله تعالى مباشرة وبدون واسطة، نظير الاحكام والقوانين التي جاءت في القرآن، الكتاب المقدس للدين الاسلامي، لان الاسلام شريعة خاتمة ودين عالمي، وكل ما جاء فيه - طبعا - يكون مشرّعاً لجميع افراد الانسان - في كل مجتمع وزمان ومكان - ولذا يجب ان يرتبط مع الجوانب الدائمة والابعاد غير القابلة للتغيير للحياة الانسانية، ولكن لا شك ان شؤون الحياة كافة ليست ثابتة ودائمة، بل ان الكثير منها يتعرض للتحويل والتغيير بفعل عوامل عديدة. وكنموذج يتغير الكثير من ضوابط هندسة المدن في ازمئة وامكنة مختلفة، فمثلا يختلف الحد الادنى لعرض الشارع قبل أربع مائة عام عنه في هذا العصر اختلافا تاما، فلو كان يحدد باربعين مترا لم تكن فيه مصلحة بل لعله كان مضراً، أما اليوم فان تحديد اربعين مترا كحد ادنى قد لا يكفي لمرور وسائط النقل، اذن لا يمكن وضع قانون واحد ثابت ودائم لهذه الامور المتغيرة.

ومن جهة اخرى لا يمكن اهمال هذه الامور بدون احكام وضوابط، بل لابد من وضع احكام وضوابط قابلة للتغيير، والقوانين المتغيرة لا يمكن وضعها من قبل مقنن واحد، ولذا اقتضت الارادة الالهية اضافة الى القوانين العالمية والخالدة - والتي وضعها مباشرة وبلا واسطة وقد جاءت في نص القرآن الكريم - وضع قوانين تتعلق بشؤون الحياة البشرية المتغيرة وابلاغها الى الناس، قال تعالى:

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظِلَّكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يُجِيبُ مَنْ رُسُلِهِ مَن يَشَاءُ
فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ﴾^١

في هذا السياق أنيطت مسؤولية وضع وبيان هذا النوع من الاحكام والضوابط الى

رسول الاسلام الكريم ﷺ وباقي المعصومين عليهم السلام. والحاجة الى وجودهم - طبعا - لا تنحصر في وضع وبيان القوانين المتغيرة، بل ان بيان التفاصيل هي من مسؤولياتهم ايضا. توضيحه: ان مصلحة البشرية والارادة الالهية تقررت بهذا النحو، وهو أن تبين القضايا في نص القرآن الكريم بصورة عامة ومجملّة احيانا، فيما أنيطت مسؤولية تفصيلها وتبيانها الى المعصومين عليهم السلام، فمثلا يأمر القرآن بالصلاة ولكن لا نلاحظ فيه بياناً عن اجزاء الصلاة، مقدماتها، افعالها ومبطلاتها. فلو تقرر بيان جميع القضايا في القرآن بصورة مفصلة لصار حجمه كحجم عدة دوائر معارف كبيرة، فلا يتيسر تعلمه وحفظه من قبل عموم الناس ولحرموا من هذا الكتاب السماوي.

للمعصومين عليهم السلام اذن نوعان من التشريع: احدهما وضع القوانين المتغيرة، ثانيهما شرح وتبيان الكليات الواردة في القرآن الكريم.

كما اقتضت الحكمة الالهية - لمصالح تكوينية - ان تقصر يد البشرية عن الامام المعصوم عليه السلام لفترة زمنية، ونحن اليوم نعيش في عصر غيبة امام العصر عليه السلام فليس بوسعنا ان ندعوه لوضع قوانين متغيرة، أو أن نسأله تفصيل الاحكام الالهية، ولذا نحن بحاجة ماسة الى وجود اشخاص ينوبون عن المعصومين عليهم السلام في هذين الأمرين. فيقومون من جهة باستخراج الاحكام الفرعية من أصول الاحكام التي شرعها الله تعالى ورسوله الكريم ﷺ وسائر المعصومين عليهم السلام، ومن جهة ثانية يضعون ويبينون ما يحتاج اليه من قوانين متغيرة.

شروط المقتن في عصر الغيبة

عرفنا ان المقتنين في عصر الغيبة لا يقاسون أبدا بالمعصومين عليهم السلام في العلم والعصمة، ولكن على أي حال لابد من العمل على ان تكون الاحكام والضوابط المتغيرة اقرب ما يكون الى القوانين التي وضعها ويبتها الله تعالى والمعصومون عليهم السلام. ولتحقيق هذا الهدف ينبغي ان تتوفر في المقتن ثلاث شروط اساسية:

أ - **الفقاهة:** فمن يتصدر السلطة التشريعية للمجتمع الاسلامي ينبغي ان تكون له معرفة اكبر بالكتاب والسنة من أي شخص آخر. في الرؤية الاسلامية تتوقف قانونية القانون على المصادقة عليها من قبل أفقه فقهاء العصر وامضائه، وسلوك اي طريق آخر يتعارض مع مصالح المجتمع الاسلامي وتعاليم الدين الاسلامي المقدس.

ب - **الاحاطة بظروف العصر:** واضح ان وضع القوانين المتغيرة الذي تضمن المصالح الاجتماعية يتم بالمعرفة الكاملة بالكتاب والسنة فقط، لان وضع مثل هذه القوانين يستند الى امرين: الاول العلم بالاصول العامة الموجودة في الكتاب والسنة والثاني فهم وتشخيص المصالح الخاصة في كل واقعة وزمان خاص. اذن ينبغي لحاكم المجتمع الاسلامي ان يكون - اضافة الى الفقه ومعرفة الاصول والقواعد الشرعية الهامة - اعلم الناس بالظروف المعاشة والمصالح الخاصة لابناء المجتمع، والّا فانه يعجز عن هداية المجتمع الاسلامي في القضايا والمشكلات الاجتماعية الى الهدف المنشود.

ج: **التقوى والزهد:** ينبغي ان يكون قائد المجتمع أتقى الناس وأزهدهم، والّا فانهم سوف لا يأمنون أهواءه النفسية ومآربه ومطامعه.

مجلس الشورى أو مستشارو الحاكم

طبقا للرؤية الاسلامية يكون جميع المسؤولون عن وضع القوانين والمصادقة عليها في المجتمع الاسلامي بمثابة المستشارين للقائد. لان المجتمع يواجه قضايا ومشكلات كثيرة ومتنوعة يحتاج حلها الى التخصص في الفروع العلمية الكثيرة كالاقتصاد، الزراعة، الصناعة، التجارة، التربية والتعليم، الشؤون العسكرية والطبية وعشرات الفروع الضرورية.

ومن جهة اخرى لا يستطيع قائد المجتمع الذي هو على اي حال انسان عادي استيعاب هذه العلوم، فلابد من استعانة بآخرين بصفة مستشارين.

من هنا يعلم ان نواب «مجلس الشورى الاسلامي» يجب ان يكونوا متخصصين في

الفروع العلمية المختلفة، ويتركب مجلس الشورى الاسلامي من عدد من مجالس الشورى المتخصصة الصغيرة، ويتضمن كل مجلس منها مجموعة من ابرز المتخصصين والاختصاصيين في احد العلوم يتعاونون فيما بينهم ويبدلون مساعيهم ويقترحون أفضل الحلول على القائد، فاذا صادق عليه وأمضاه اكتسب صفة قانونية والأفلا اعتبار قانوني له.

وعليه فان مجالس الشورى التي توجد حالياً في بلدان العالم لا يمكن تبرير وجودها جيداً في ضوء اسس العقيدة الاسلامية لانه:

أولاً: باستثناء بعض الاعضاء فان الباقين ليسوا من المتخصصين علمياً.

ثانياً: لنفترض ان جميع الاعضاء متخصصون في الفروع العلمية المختلفة، ولكن ما الدليل على حجية واعتبار رأي المتخصص في فرع علمي بالنسبة لمسائل الفروع العلمية الأخرى؟ فمثلاً ما الدليل على الاخذ برأي مهندس مدني في المسائل الطبية؟ مع ان معلوماته فيها بمستوى معلومات الناس العاديين. اذن على كل عضو في مجلس الشورى ان يبدى رأيه في نطاق تخصصه العلمي لافي شؤون البلاد كلها.

لماذا يجب ان يكون القانون إلهياً؟

تحصل من البحوث الماضية ان القانون يجب ان يكون إلهياً، وهذا الأمر من المسلّمات في الرؤية القرآنية، هنا يبرز هذا السؤال: لماذا يجب ان يكون القانون إلهياً؟ هناك عدة أجوبة نقوم ببحث ونقد بعضها ثم نتطرق الى الجواب المقبول:

١- الله تعالى مصدر القيم كافة:

تقول جماعة: بما ان الاحكام والقوانين الحقوقية اعتبارية وقيمة نظير الاحكام والقوانين الأخلاقية، وفيها أمر ونهي وتكليف وترغيب وتحذير، فاذا قام بوضعها مقنن وحاكم، ودعا الآخرين الى الالتزام العملي بها كان لهم حق المناقشة بان يسألوا: ما الدليل على وجوب الطاعة والائتمار؟ فحتى العقل الانساني لو ادرك المصالح والمفاسد

الواقعية، وعرف جيداً كيف يتوصل الى المصالح ويصدر أحكاماً وفقاً لذلك، جاز للإنسان ان يعصي أحكامه، ويسأل لماذا يجب ان نطيع عقولنا؟ ولكن حينما يكون الحاكم والمقنن هو الله تعالى فلا مجال للشك والشبهة والمناقشة ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^١، بينما اطاعة حكم العقل غير واجبة الا اذا أمر الله به.

النقد:

في نطاق الاخلاق والحقوق - أي الامور الفردية والاجتماعية - ينقسم «ما ينبغي» الى قسمين:

قسم موضوعه الافعال الارادية للإنسان، ويبيّن الارتباط بين الافعال ونتائجها ويحكي عن الواقعيات، وبما ان نتائج واهداف الافعال الارادية محبذة لدى الانسان ويراهها محققة لكماله وسعادته، فتصبح ضرورية.

وقسم آخر موضوعه النتائج والاهداف نفسها، ويبين المطلوبة الذاتية للنتائج والاهداف. عندما اقول: «ينبغي ان اصل الى هذا الهدف» اذا كان المراد هو «يجب عليّ تهيئة وسائل الوصول الى هذا الهدف» فان هذا الـ «ينبغي» من القسم الاول من الـ «ما ينبغي» الذي يتعلق بالفعل الارادي، واذا كان المراد «ينبغي ان يتحقق هذا الهدف» فان هذا الـ «ينبغي» يدل على مطلوبة الهدف المذكور ذاتاً. كل موجود مختار في افعاله الارادية يريد خيره، سعادته وكماله، الهدف المذكور هو هدفه بالذات ويطلبه بفطرته، وي بذل كل جهوده ومسايعه من اجل تحقيق هذا الهدف. حتى لو ترتب خير الآخرين على عمل الانسان فانه يقصد خيره وراء ذلك ويبحث عنه، وهذا الهدف غير قابل للتغيير. وبعبارة اخرى: بما ان الانسان قد خلق بهذا النحو وأودع فيه مطلوبة هذا الهدف فهو غير قادر على أن لا يريد ولا يطلب. وبتعبير ثالث ان مطلوبة الخير والسعادة والكمال ليست ضرورة اخلاقية أو حقوقية بل فلسفية، لان الفعل الاخلاقي او الحقوقي ارادي، في حين ان حب الخير والسعادة والكمال ليست تحت ارادة الانسان.

اذن ان «ما ينبغي» الذي يستعمل بشأن الهدف الذاتي للبشر ومطلوبيته يدل على

المطلوبة الفطرية لذلك الهدف، اما «ماينبغي» الذي يستعمل بشأن الافعال الارادية فانه يتعلق بوسائل تحقق ذلك الهدف ويحكمي عن الضرورة بالقياس.

النتيجة: ان القول بان «جميع ماينبغي» يرجع الى «ماينبغي الأصل» - الذي يصدر عن الله تعالى - غير صحيح.

٢ - اصفاء القيمة على الاعتبارات الاجتماعية:

وقالت جماعة اخرى: ان الاحكام الحقوقية والاخلاقية - المشتملة على التكاليف او اللازمة لها - امور اعتبارية، وبما ان الاعتبار لا واقع خارجي له، وليس اكثر من افتراض فما الضرورة في قبول مجموعة من الناس اعتباريات وفرضيات مجموعة اخرى؟

فمثلا، تفترض مجموعة من الناس ان تلفظ صيغة مثل «انكحت» ينشئ ارتباط وعلاقة الزوجية بين فردين، فلو تقبلت مجموعة ثانية هذا الفرض والاعتبار لم تخطأ، لانها عملت بمقتضى رغبتها، ولكن الكلام في ان اشخاصا لم يرغبوا في الفرض والاعتبار المذكور فكيف يمكن الزامهم واجبارهم؟ فلا بد من وجود موجود فوق البشر ليضفي القيمة على هذه الاعتبارات الاجتماعية ويلزم الناس على قبولها، هذا الموجود هو الله تعالى.

النقد:

يشابه حديث هذه الجماعة حديث الجماعة الاولى، ويستند الى «فرضية» الاحكام الاعتبارية للاخلاق والحقوق وعدم امتلاكها سنداً حقيقياً. وقد توضح في بحوث سابقة ان الاعتبارات في انظمة الاخلاق والحقوق صحيحة وليست اعتباطية، بل هي مستندة الى مجموعة من المصالح والمفاسد الواقعية ونفس الامرية. يستفاد في الاحكام الاخلاقية والحقوقية - طبعا - من المفاهيم الاعتبارية، وتكون صورة الاحكام اعتبارية وانشائية احيانا. لكن المفاهيم الاعتبارية ليست سوى رموز وعلامات تشير الى الامور الواقعية. والجمل الانشائية ذات وجهين ايضا، ليس مضمونها سوى الاخبار عن المصالح والمفاسد. اذن لاجابة الى سلطة ملزمة تفرض قبول الاعتبارات على الناس وتجبرهم

على العمل والطاعة. وعليه فان الناس يتبعون مصالحهم، ولتحصيلها يقبلون الاحكام الحقوقية والاخلاقية ويطبقونها، والمنشأ لاعتبار هذه الاحكام في الواقع هو تلك المصالح الواقعية.

٣ - ايجاد الحسن والقبح:

يقول الاشاعرة واتباعهم ان الحسن والقبح في الامور التكوينية تابعان لايجاد الله تعالى. اي كل ما يخلقه الله تعالى ويصنعه فهو حسن. وهكذا في الامور التشريعية يتبع لحسن واتقبح انشاءه. ويعني ذلك ان كل ما يأمر به فهو حسن، وكل ما ينهى عنه فهو قبيح. وبعبارة اخرى: ليس الحسن والقبح امرين ذاتيين وعقليين، من هنا ظهرت تفسيرات وتعايير عديدة ومختلفة، وكل جماعة اعتبرت بعض الموارد من المستثنيات، وتقدمت الاقوال حتى اعتقد بعض ان هذا الكلام يتعلق بالتعبدات المحضة وقالوا: في تعبدات المحضة وحدها لا توجد مصلحة ومفسدة واقعية، وعليه لا حسن وقبح ذاتي في وجوده.

النقد:

مع قطع النظر عن المراد لدى واضع هذه النظرية في الواقع، ومدى اطلاق كلامه تقول: ان القول بان «في الحقوق لا توجد مصالح ومفاسد واقعية لكي تتبعها الاحكام وتقوانين الحقوقية، بل هي تابعة لفعل الله تعالى، والحسن والقبح ايضا تابعان لامر الله ونهيه» تتعارض بوضوح مع الآيات القرآنية، قال تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾^١.

﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^٢ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ^٣.

من هذه الآيات الثلاثة يعرف ان العدل، الاحسان، القسط وهكذا الفحشاء والمنكر والبغي ملحوظة قبل ان يصدر الأمر الالهي، إذ أن بعضها متعلق بامر الله والبعض الآخر

بنهيه. الاحسان بما هو احسان قد أمر الله تعالى به، وليس لان الله قد امر به فاصبح احسانا، وهكذا الفحشاء والمنكر قد شملهما النهي الالهي لانهما فحشاء ومنكر، وليس بسبب وقوعهما موضوعا لنهي الله اعتبارا فحشاء ومنكراً. فلو لم ينه الله عن الزنا فانه كان مكروها وقبيحا وغير لائق ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾^١ وقد نهى عنه لانه مكروه وقبيح وغير لائق.

باختصار: ان الآيات القرآنية والادلة العقلية تبطل هذه النظرية.^٢

٤ - علم الله اللامحدود:

يعتقد بعض بوجود المصالح والمفاسد الواقعية، وهكذا الحسن والقبح الذاتيين. والعقل الانساني العادي يكشف بصورة مستقلة في بعض الموارد المصالح والمفاسد الواقعية، ويدرك الحسن والقبح الذاتيين، لكنه في اغلب الموارد يعجز عن الكشف والمعرفة، فيحتاج الناس الى مرجع يبين لهم المصالح والمفاسد وحسن الامور وقبحها، في مثل هذه الموارد تاتي القوانين الالهية - التي تستمد من مصدر العلم الالهي الذي لا ينتهي - لتعين العقل وتكمل وتتمم وظيفته. وعليه فان ملاك حاجتنا الى القوانين الالهية هو قصور، نقص وعجز العقل في الكثير من الموارد.

النقد:

يطرح هذا البحث عادة في علم الكلام لاثبات حاجة البشر الى الوحي والنبوة اذ يقول المتكلمون: بما ان الله خلق الانسان ليكتمل معنوياً ولا يستطيع الانسان سلوك طريق الاكتمال بمعونة عقله فقط، فهو اذن بحاجة الى نزول الوحي ووجود النبي. هذا الدليل عام ويدل على حاجة بني آدم في نطاقي الاخلاق والحقوق الى هداية الله تعالى، ويمكن ان يستخدم لاثبات ضرورة النبوة واثبات حاجة البشر الى الاحكام والقوانين الالهية الحقوقية، الا انه غير خالٍ عن القصور.

اذا كان ملاك الحاجة الى القوانين الالهية هو نقص وقصور العقل الانساني فقط كان

١. النساء: ٢٢.

٢. للاطلاع على الاستدلالات العقلية راجع كتب اصول الفقه وفلسفة الاخلاق.

لازمه ان العقل اذا لم يكن ناقصا وقاصرا وادرك المصالح والمفاسد فلا حاجة اذن للقوانين الالهية.

هذا الدليل نظير الدليل الذي يقيمه المتكلمون لاثبات وجود الله عن طريق حدوث العالم. أجل، ان العالم حادث وحدث العالم دليل الحاجة الى وجود الله. ولكن اذا كان المراد هو ان ملاك الحاجة هو هذا الحدوث، فان لازمه هو ان الموجود اذا كان قديما فانه لا يحتاج الى الله. وهذا كلام باطل، لان كل ممكن الوجود بحاجة الى الله سبحانه، حادثا كان أم قديما. ان ممكن الوجود القديم له حاجة قديمة. يمكن اعتبار حدوث العالم دليلاً على احتياجه الى الخالق، ولكن لا يمكن اعتبار ملاك احتياج العالم الى الخالق حدوثه، بل ان الملاك الاصلي لاحتياج العالم هو امكانه الماهوي او - الافضل ان نقول - فقره الذاتي، في هذا البحث يرد نظير هذا الحديث.

نعم، ان العقل البشري ناقص وقاصر - وهذا أمر يجده كل منا في نفسه، والشاهد عليه ايضا هو السير التدريجي لاكتمال عقول الآدميين - ونقص العقل وقصوره يثبت الحاجة الى القوانين الالهية. ولكن هذا لا يعني ان جميع الملاك في احتياج الناس الى القوانين الالهية هو عجز عقولهم عن الادراك الكامل لجميع المصالح والمفاسد.

ومن جهة اخرى ان اللازم الثاني لهذا الحديث هو عدم امكان اعتبار الاحكام والقوانين التي تدركها كل العقول أي المستقلات العقلية من الاحكام والقوانين الالهية، لان العقل في هذه المجموعة من الاحكام والقوانين ليس بحاجة الى الوحي.

على هذا الاساس سيكون لنا - نحن البشر - مشرّعان ومقننان: احدهما العقل في المستقلات العقلية، وثانيهما الله تعالى في سائر الاحكام والقوانين. ومثل هذه العقيدة - طبعا - لا تخالف ضروريات الدين الاسلامي المقدس ولكن هناك تأمل في قبولها.

ويمكن القول ان المستقلات العقلية ايضا يمكن اسنادها الى الله تعالى، واهب العقل وقوة الادراك الى الآدميين، كما يمكن القول ان المستقلات العقلية - وان لم يكن لها نسبة صريحة وواضحة الى الله تعالى - يمكن اعتبارها من الاحكام والقوانين الالهية لان المستقلات العقلية احكام انتزاعية و - احيانا - اعتبارية تنتزع من الحقائق الخارجية،

وبما ان منشأ انتزاعها هو نظام الخلق ومخلوقات الله تعالى فمن الممكن اسنادها اليه ايضا. وبعبارة بسيطة لو لم تخلق النار والحرارة - مثلاً - ولم يكن لهما وجود خارجي لم نكن قادرين على انتزاع «العلية» و«المعلولية» منهما.

ان وجودهما والارتباط التكويني والحقيقي بينهما اللذين هما منشأ انتزاع مفهومي العلية والمعلولية مخلوقان لله تعالى. اننا ندرك الارتباط العلي والمعلولي بين الاشياء، وندرك ان العلة مالم توجد لا يوجد معلولها أيضاً، ولكن الاشياء نفسها هي مخلوقة لله تعالى. وبهذا النحو ندرك الارتباط بين الفعل والنتيجة المترتبة عليه، ونلاحظ ان فعلاً ما ذو مصلحة او مفسدة، لكن المصلحة والمفسدة في فعل لا يعني الا أن الله تعالى قد خلقه بنحو يترتب عليه الاثر الطيب او السيئ. على اي حال فان وجود ذلك الفعل ووجود أثره المطلوب (المصلحة) او غير المطلوب (المفسدة) مستمد من الله تعالى. وعليه يمكن اعتبار الحكم بمصلحة فعل أو مفسدته حكماً إلهياً.

باختصار: ما لم تخلق سلسلة الموجودات فان العقل لا يتأتى له انتزاع احكامه المستقلة، اذن ان منشأ انتزاعها في الواقع هو الموجودات العينية الخارجية، وبما ان خالق الموجودات هو الله تعالى امكن اعتبار تلك الاحكام احكاماً الهية. هكذا حاول بعض من خلال الوجهين المذكورين اعتبار المستقلات العقلية احكاماً الهية ايضا، ولكن أياً من الوجهين ليس وجيهاً ولا يحقق المراد.

٥ - الغنى والجود الالهي:

لتوجيه وجوب وضع القانون من قبل الله فحسب، لا يكفي العلم الالهي لوحده، بل يجب الالتفات ايضا الى صفة الغنى والجود الالهي. فلو أن الله تعالى - العياذ بالله - كان مع علمه المطلق تابعا لاهوائه، وقاصداً لما ربه الشخصية، ومقدماً لمصالحه على مصالح الآدميين، في هذه الفرضية سوف يضع احكاماً وقوانين تلبي مصالحه الشخصية وان عارضت مصالح الناس. هنا يجب اعمال صفة الغنى المطلق لديه. انه لا يشعر باي حاجة ليضع - من اجل رفعها - احكاماً وقوانين بدافع أناني ولكي تعود بالربح عليه. اضافة الى انه ذو جود وفياضية مطلقة، ويريد أن يعرف الناس خيرهم وسعادتهم وكمالهم الحقيقي،

ويبتدوا الى طريق الوصول اليها ويسلكوه. بملاحظة الغنى وفياضية الله وضمهما الى العلم الالهي تكون النظرية المذكورة الى حد ما وجيهة وجديرة للطرح، اي عندما ندرك ان الله تعالى عالم مطلق وجواد، ولا يطمع في ربح لنفسه نفهم ان القانون الذي يضعه يحقق المصالح.

٦ - الحكمة الالهية:

يمكن الاشارة الى موارد لا تكفي فيه الصفات الثلاثة - العلم، الغنى والجود الالهي - فمثلا قد يحقق القانون مصالح الانسان وهكذا مصالح المجتمع، ولكن قد يكون احيانا في صالح الاقلية او الاكثرية او جميع الافراد باستثناء فرد واحد، في هذه الحالة على الاقلية او الاكثرية أو احد افراد المجتمع ان يضحى بمصلحته الشخصية لمصلحة الآخرين، نظير وجود مجموعة من العجزة والمعوقين في كل مجتمع. انهم عالة على الاكثرية في المجتمع اذ عليهم تحمل مؤونتهم في الحياة وتلبية حوائجهم، ان المساعدات المختلفة التي تقدمها اكثرية الناس الى هذه الاقلية العاجزة والعاطلة ليست في صالح الاكثرية بل ضررها.^١

هنا يجعل القانون الحقوقي والاجتماعي مصالح الاكثرية فداء للأقلية، ويأمر: «تنازل عن بعض حقوقك لكي تساعد العجزة والعاطلين» مع ان العقل الانساني يحكم: «لاحظ مصالحك فقط واستوف كل حقوقك» والمسلم به ان العقل الانساني يلاحظ المصالح الشخصية فقط، في حين ان القوانين الاجتماعية والحقوقية - الالهية وغير الالهية - تلزم الاكثرية بمساعدة هذه الاقلية في مواصلة الحياة.

من الممكن ان يجاب عن هذا الاشكال بان وظيفة العقل العملي هي فهم وتشخيص الارتباط الضروري بالقياس بين الأفعال والنتائج المترتبة عليها، لكنه تارة يلاحظ الارتباط بين افعال الانسان ومصلحته، وحينما يدرك ان عملا يتضمن مصلحة للانسان سيحكم «يجب انجاز ذلك العمل» ويلاحظ تارة جهة اخرى حيث يتصور ارتباطا اوسع من الارتباط المذكور وهو: بما ان الله خالق الكون قد خلق العالم وآدم لكي تصل جميع

١. لانتسني انا نتحدث في نطاق الحقوق ونقصد - طبعا - من النفع والضرر النفع والضرر الدنيوي والمادي.

المخلوقات الى كمالاتها اللاتقة بها، فلذا ينبغي ان يصل العجزة والعاطلون ايضا الى كمالاتهم اللاتقة بهم، ولهذا الهدف تجب تلبية حوائجهم. صحيح ان العقل الانساني يلاحظ الارتباط بين الافعال ونتائجها من زاوية المصالح الشخصية، ولكن وظيفة العقل لا تنحصر في هذه الرؤية، بل لعله يلاحظ ارتباطات اخرى اوسع من الارتباط المذكور. ان مضمون الاجابة المذكورة يؤكد ملاحظة الحكمة الالهية اضافة الى الغنى والجود الالهي، فمالهم يحصل تعارض بين المصالح الشخصية ومصالح الآخرين يمكن الاكتفاء بملاحظة صفات العلم، الغنى والجود، ولكن لو حصل تزامن بين المصالح الشخصية ومصالح الآخرين وجبت الاستعانة بصفة الحكمة الالهية ايضا، استناداً الى صفة الحكمة هذه يحكم العقل بان تلبية حوائج الآخرين ضرورة ايضا بموجب الهدف من الخلق والحياة.

٧- المالكية الالهية:

في نظرنا، ان قصر النظر على صفات العلم، الغنى والجود والحكمة غير ناجح لحل المشكلة، بل ينبغي الالتفات الى صفة اخرى.

توضيحه: ان العالم وما فيه - طبق الرؤية التوحيدية في الاسلام - كله ملك لله تعالى. فاذا التفتنا - في نطاق الحقوق - الى مالكية^١ الله تعالى نواجه هذا السؤال: «تحت أي

١. هل من الممكن القول بالمالكية الاعتبارية لله تعالى بالنسبة للعالم كله أو لبعض الاشياء اضافة الى مالكيته الحقيقية لكل ما سوى الله أم لا؟

هناك اختلاف في الآراء بهذا الشأن، فبعض الفقهاء يعتقد أن هذا الاعتبار لغوي، ولكن في نظرنا ان القول بالمالكية الاعتبارية لله تعالى ليس لغوي، ففي القرآن الكريم نواجه آيات من هذا القبيل:

﴿قُلِ الْإِنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولُ﴾ الانفال - ١
﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ الانفال - ٤١

لا حاجة الى القول بان في هذه الآيات لوحظت مالكية اعتبارية لله تعالى، لان المالكية الحقيقية لا تختص ببعض الانفال وأحد الاقسام الستة من خمس الغنائم بل تشمل كل شيء. صحيح ان مالكية الله الاعتبارية في الآيتين الكريمتين تعلقت ببعض الاشياء ولكن يمكن اعتبار مالكيته الاعتبارية لجميع الاشياء. لا تفصل هذه البحوث، ولكن بصورة اجمالية: ان مالكية الله تعالى لعالم المخلوقات كله ثابتة والقدر المتيقن منها هي المالكية الحقيقية.

عنوان يجوز التصرف بملك الله تعالى؟» عندما يكون الله تعالى هو المالك لكل المخلوقات - ومنها نحن وافراد الانسان الآخرين - فبأي إذن قانوني نستطيع من التصرف فيها؟ بمجرد ادراك عقولنا بان التصرف في الاشياء يكون من مصلحتنا لا يثبت لنا حق التصرف. هذا الحق يتوقف على اذن المالك واجازته، وعليه مالم نحرز اذن الله تعالى واجازته في التصرف في مخلوقاته ومملوكاته لا يحق لنا أي تصرف فيها - ومنها انفسنا - وان كان التصرف في صالحنا. اذن بما اننا نعتقد بان كل شيء هو ملك الله تعالى فيجب للتصرف في اي شيء ان نحصل على اذن واجازة من قبله، ولو استطاع العقل البشري - فرضا - اكتشاف وتدوين نظام حقوقي صحيح وكامل، فبما ان العمل بمقتضى ذلك النظام يستلزم التصرف في مملوكات الله تعالى، لكننا بحاجة الى اذنه واجازته.

٨ - الولاية الالهية:

قلنا انما ان هدف الحقوق غير مستقل عن هدف الدين والاخلاق، بل ان جميع المصالح التي تحصل عن طريق الحقوق والنظام الحقوقي بمثابة مقدمات لتحصيل مصالح أسمى عن طريق الدين والاخلاق. وبما ان الهدف النهائي - هدف الدين والاخلاق نفسه - في رؤيتنا هو التقرب الى الله تعالى فان النظام الحقوقي يجب ان يكون بنحو يقع الانسان من خلال العمل بمقتضياته في صراط التقرب من الحضرة الالهية، او يتمكن - على الاقل - من الوجود في ذلك الصراط. لو علمنا اننا نملك اجازة التصرف في ملك الله تعالى، او نعلم على الاقل انه لا يؤاخذنا بسبب تصرفنا فان هدف الحقوق سوف يتحقق لاننا قد عرفنا مصالحنا الواقعية، ولكن هدف الدين والاخلاق لا يتحقق، أي لا تتوفر ارضية الاكتمال المعنوي من خلال العمل بالاحكام والقوانين الحقوية. ان العمل بها يمكن ان يجعلنا في مسير التقرب من الله تعالى حينما نجعل ارادتنا تابعة لارادة الله تعالى تماما، أي نطلب اكتمالنا ومصالحنا لان الله تعالى قد أراد لنا ذلك، وننجز الافعال التي توصلنا الى مصالحنا لان ارادته التشريعية قد تعلقت بها، والآ فانا سوف نبتلئ بلون من الشرك.

في نطاق الحقوق والسلوك الاجتماعي ايضا لو طبقنا الاحكام والقوانين بعيدا عن

ملاحظة الاوامر والنواهي الالهية بل لحكم عقولنا بذلك، أو رأينا مصلحتنا في ذلك فانا نعبء انفسنا في الواقع. لو أردنا ان نعيد الله حقا يجب ان يستند عملنا بالاحكام والقوانين الى الارادة التشريعية الالهية، أي نعمل بمقتضى القانون لان الله سبحانه أراد ذلك. لو عملنا كذلك فانا نحول اعمالنا الاجتماعية الى عبادة وعبودية، ونستطيع من الاهتداء الى حظيرة القرب الالهي. نؤكد ان التقرب من الله تعالى ليس هدفاً قريبا لأي نظام حقوقي، أي بدون ذلك يمكن أيضا تحقيق المصالح الاجتماعية.

ولكن على اساس الرؤية الاسلامية ينبغي ان يكون النظام الحقوقي بنحو لو أراد الانسان ان يحقق اهدافا أسمى من هدف الحقوق كان ذلك ممكنا. ولتيسير مثل هذا الأمر على الله تعالى ان يُعمل مولويته ويقول: «اعمل هكذا لأنني ربك» والله تعالى - طبعاً - لا يأمر إلا بما يوجب تحصيل المصلحة لان ارادته ليست اعتباطية، وعليه ان من يطيع أوامره سوف تتحقق مصالحه بافضل الصور. ان تنفيذ المولوية الالهية يوفر على الاقل ارضية يمكن ان يتولد فيها دافع العبادة في الانسان. وهو امر ضروري، والا فان الله تعالى لم يكن معداً لوسيلة العمل التي توجب تقرب افراد الانسان منه، وهذا - العياذ بالله - كان دليلاً على جهله أو بخله. قاله تعالى حيث يعلم ان اكتمالنا يحصل بهذا الطريق - وهو يريد اكتمالنا اكثر من اي شخص آخر - ينبغي ان يوجد مثل هذه الوسيلة. نحن البشر اذن بحاجة الى احكام وقوانين حازمة ترشدنا في جميع مراحل الحياة وجوانبها وابعادها، ونحصل على جميع مصالحنا بالالتزام بها، ولكي يجعلنا الالتزام العملي بتلك الاحكام والقوانين في مسير الاكتمال المعنوي يجب استنادها الى الولاية والمولوية الالهية.

٩ - خلاصة البحث ورؤيتنا:

الى هنا عرفنا انه بموجب اتصاف الله تعالى بعدة صفات يجب ان يكون وضع القانون بيده:

أولاً: انه الخالق لجميع الاشياء والعلاقات القائمة بينها. نحن الآدميون مخلوقون له وهو الذي وهب لنا عقولنا، اذن تكون المخلوقات الالهية منشأ الاحكام العقلية المستقلة،

وبالرجوع الى المخلوقات ندرك المصالح والمفاسد، ننتزع احكاما ونحكم بضرورة بعض الافعال الارادية.

ثانياً: انه ذو علم لا ينتهي. قلنا ليس من الصحيح ان نعتبر ملاك الاحتياج الى القوانين الالهية كله هو قصور العقل عن ادراك المصالح والمفاسد، ونضيف هنا: لو استند ذلك الى العلم الالهي فقط فانه يعني ان الله تعالى كاشف عن المصالح والمفاسد فقط، ويكون علمه نائباً او متمماً ومكملاً لعلمنا ويشيرنا إلى المصالح والمفاسد. ان التالي الفاسد لهذا القول هو ان يكون الله كالعقل كاشفاً لا مقتناً؛ عليه ان يكشف فقط ولا يضع القانون! وهذا أمر غير مقبول.

ثالثاً: هو الغني المطلق والجواد على الاطلاق، لا يريد نفعا بل وجود فحسب.
رابعاً وخامساً: هو الذي له الحكمة البالغة وهو المالك الحقيقي لعالم الخليفة.
سادساً: هو الذي يملك الربوبية التشريعية والمولوية. فحتى لو ادرك العقل البشري جميع المصالح والمفاسد - جيداً وحسب المطلوب - يجب ان نسند اليه الاحكام العقلية لكي يأذن لنا في التصرف في مخلوقاته ويعمل مولويته لكي نتمكن من انجاز اعمالنا بعنوان العبادة والاطاعة له وبهذه الوسيلة نظوي طريق الاكتمال. فملاك الاحتياج الى التقنين الالهي اذن هو مجموع صفات القدرة، الخلق، الربوبية التكوينية، العلم، الغنى، الجود والفياضية. الحكمة، المالكية الحقيقية، الحاكمية والولاية لا أحدها او عدد منها.

الحكومة

حاجة المجتمع الى الحكومة

كل مجتمع يروم صيانة نفسه وبقاءه وتقدمه بحاجة الى حكومة تدير شؤونه وتوصله الى الهدف المنشود. ولا ثبات هذه الدعوى نستدل بادلة سبع:

الدليل الاول: ضرورة الأمن الداخلي في المجتمع

ويتشكل هذا الدليل من مقدمات ثلاث:

المقدمة الاولى: ضرورة وجود الحياة الاجتماعية لتلبية متطلبات الناس المادية والمعنوية.

المقدمة الثانية: احتياج الحياة الاجتماعية - الحاصلة من خلال التعاون والتعاقد المتبادل بين آدميين - الى احكام وضوابط تحدد سهم كل فرد أو فئة من مجموع عوائد المجتمع المتنوعة، ووضع الحلول للخلافات التي قد تحدث في كيان المجتمع.

المقدمة الثالثة: احتياج هذه الاحكام والضوابط الى متصد للتنفيذ، ولذا يجب وجود جهاز مقتدر في المجتمع يتكفل بتنفيذ الاحكام والضوابط الاجتماعية. هذا الجهاز المقتدر هو نظام الحكومة.

وبعبارة اخرى: نظراً لحاجة كل مجتمع الى نظام حقوقي فلا بد من وجود حكومة تتكفل تطبيقه. ومع عدم وجود الحكومة ربما يقوم افراد أو جماعات بنقض الاحكام والضوابط الاجتماعية والحقوقية واشاعة الهرج والمرج والاخلال في شؤون الحياة

الجماعية.

ولو أمعنا في الاستدلال المذكور نرى انه يقيم الدليل على ضرورة وجود الحكومة من خلال ضرورة وجود النظام والامن الداخلي في المجتمع، ففي هذا الاستدلال اعتبرت الاحكام والضوابط الاجتماعية والحقوقية مورداً للحاجة إذ أنها تقيم النظام المتوخى في المجتمع، وتحول دون ضياع الحقوق وظهور الهرج والمرج، بعبارة اخرى: تم إثبات ضرورة وجود الحكومة بصفاتها حافظة للنظام والامن الداخلي للمجتمع. ولكن يمكن إقامة ادلة اخرى لاثبات هذه الضرورة، وبالتأمل في الادلة تعرف سائر مسؤوليات الحكومة.

الدليل الثاني: وجوب التصدي للشؤون التي لا متصدي لها.

قلنا ان الهدف من الحياة الاجتماعية للأدميين هي تلبية حوائجهم المادية والمعنوية، وفي ضوء هذا الهدف نقول: في كل مجتمع ثمة شؤون كثيرة لا متصدي لها، فاذا لم يتصد لها جهاز اسمه الحكومة فان الكثير من المتطلبات المادية والمعنوية لجماعة من الناس سوف لن تنجز، فمثلا يوجد في كل مجتمع اطفال بلا اولياء، سفهاء ومجانين لا يتعهد رعاية شؤونهم أي فرد او جماعة معينة، ومن الممكن - طبعا - وجود أفراد محسنين او جمعيات خيرية تتكفل شؤونهم تبرعاً، ولكن:

أولاً: ان عدد هؤلاء في كل مجتمع أكبر من ان يتوفق عدة افراد او جمعيات خيرية لرعاية أحوالهم بالمستوى المطلوب.

ثانياً: ليس على هؤلاء المتبرعين أي الزام أو تكليف وبالتالي بإمكانهم - أي زمان شاؤوا ولأي سبب - ترك هذه الرعاية. فلكي لا تضيع حقوق هؤلاء الافراد أبداً من الضروري وجود مؤسسة ترعاهم جميعاً، وتلبي حوائجهم المختلفة وتحول دون ضياع حقوقهم.

وهناك افراد آخرون يعجزون عن تدبير وادارة معيشتهم بسبب وقوع حوادث، فالسيول والزلازل والبراكين وبعض الحوادث الطبيعية تهدم المساكن والمحلات لمجموعة من الناس وتجعلهم مشردين وحيارى وبلا مأوى، فلادارة وتدبير مؤونة هؤلاء

المشردين والباسئين يكون وجود الجهاز ضروريا.

وهناك امور وشؤون اخرى يحتاج الناس اليها بشدة من جهة، ولا يتولى أي شخص او جماعة خاصة لانجازها، من قبيل ايصال مياه الشرب والكهرباء، الغاز، الهاتف الى الناس، وشق الطرق والازقة والشوارع في المدن وخارجها، وتنظيف الطرق العامة، تاسيس المستوصفات والمستشفيات، بناء المدارس العامة - من روضة الاطفال حتى الجامعات - وكثير من الخدمات العامة الاخرى.

من الممكن ايضا ان يتكفل شخص او جماعة لشق طريق أو بناء جسر أو مستوصف ومستشفى أو مدرسة ولكن مثل هذه التبرعات ليست بالمستوى الذي تلبي به حوائج جميع الناس أبداً. وعليه لابد من وجود جهاز يتولى تقديم هذه الخدمات العامة.

كما ان هناك ثروات قيمة ليس لها مالك خاص وتعتبر من الاموال العامة كالمياه، المراعي، الغابات والمصادر الجوفية مما يستدعي وجود جهاز يستثمر هذه العطايا والنعم الالهية بنحو ينسجم مع مصالح افراد المجتمع كافة، وصيانتها لكي تستفيد منها اجيال المستقبل، ولو لم يتصد مثل هذا الجهاز للاستثمار الصحيح لمصادر الثروة العامة فان هذه النعم الالهية سوف تبقى دون انتفاع بها. أو تقع بيد افراد أو جماعات طامعة وفي النتيجة لا ينتفع بها جميع الناس. على أي حال ان صيانة وحراسة الاموال العامة بهدف عدم حرمان الاجيال المقبلة من الانتفاع بها واستثمارها بنحو صحيح ومطابق للمصالح العامة يحتاجان الى وجود جهاز يرعى المصالح العامة للناس.

باختصار: توجد في كل مجتمع مجموعة اعمال من الضروري انجازها ولكن لا يتصدى لها شخص او جماعة خاصة. وعلى هذا الاساس تتأكد ضرورة وجود جهاز يتولى انجاز هذه الاعمال التي لا متصدي لها يطلق عليه الجهاز الحاكم او الحكومة.

الدليل الثالث: ضرورة التربية والتعليم

اضافة الى المتطلبات الاقتصادية والمادية من الضروري وجود نظام حكومي بهدف تعميم التربية والتعليم على افراد المجتمع، هناك مجموعة من المتطلبات العلمية

الجماعية.

ولو أمعنا في الاستدلال المذكور نرى انه يقيم الدليل على ضرورة وجود الحكومة من خلال ضرورة وجود النظام والامن الداخلي في المجتمع، ففي هذا الاستدلال اعتبرت الاحكام والضوابط الاجتماعية والحقوقية مورداً للحاجة إذ أنها تقيم النظام المتوخى في المجتمع، وتحول دون ضياع الحقوق وظهور الهرج والمرج، بعبارة اخرى: تم إثبات ضرورة وجود الحكومة بصفاتها حافظة للنظام والأمن الداخلي للمجتمع. ولكن يمكن إقامة ادلة اخرى لاثبات هذه الضرورة، وبالتأمل في الادلة تعرف سائر مسؤوليات الحكومة.

الدليل الثاني: وجوب التصدي للشؤون التي لا متصدي لها.

قلنا ان الهدف من الحياة الاجتماعية للأدميين هي تلبية حوائجهم المادية والمعنوية، وفي ضوء هذا الهدف نقول: في كل مجتمع ثمة شؤون كثيرة لا متصدي لها، فاذا لم يتصد لها جهاز اسمه الحكومة فان الكثير من المتطلبات المادية والمعنوية لجماعة من الناس سوف لن تنجز، فمثلا يوجد في كل مجتمع اطفال بلا اولياء، سفهاء ومجانين لا يتعهد رعاية شؤونهم أي فرد او جماعة معينة، ومن الممكن - طبعاً - وجود افراد محسنين او جمعيات خيرية تتكفل شؤونهم تبرعاً، ولكن:

أولاً: ان عدد هؤلاء في كل مجتمع أكبر من ان يتوفق عدة افراد او جمعيات خيرية لرعاية أحوالهم بالمستوى المطلوب.

ثانياً: ليس على هؤلاء المتبرعين أي الزام أو تكليف وبالتالي بإمكانهم - أي زمان شاؤوا ولأي سبب - ترك هذه الرعاية. فلكي لا تضيع حقوق هؤلاء الافراد أبداً من الضروري وجود مؤسسة ترعاهم جميعاً، وتلبي حوائجهم المختلفة وتحول دون ضياع حقوقهم.

وهناك افراد آخرون يعجزون عن تدبير وادارة معيشتهم بسبب وقوع حوادث، فالسيول والزلازل والبراكين وبعض الحوادث الطبيعية تهدم المساكن والمحلات لمجموعة من الناس وتجعلهم مشردين وحيارى وبلا مأوى، فلادارة وتدبير مؤونة هؤلاء

المشردين والباسئين يكون وجود الجهاز ضروريا.

وهناك امور وشؤون اخرى يحتاج الناس اليها بشدة من جهة، ولا يتولى أي شخص او جماعة خاصة لانجازها، من قبيل اىصال مياه الشرب والكهرباء، الغاز، الهاتف الى الناس، وشق الطرق والازقة والشوارع في المدن وخارجها، وتنظيف الطرق العامة، تاسيس المستوصفات والمستشفيات، بناء المدارس العامة - من روضة الاطفال حتى الجامعات - وكثير من الخدمات العامة الاخرى.

من الممكن ايضا ان يتكفل شخص او جماعة لشق طريق أو بناء جسر أو مستوصف ومستشفى أو مدرسة ولكن مثل هذه التبرعات ليست بالمستوى الذي تلي به حوائج جميع الناس أبداً. وعليه لابد من وجود جهاز يتولى تقديم هذه الخدمات العامة.

كما ان هناك ثروات قيمة ليس لها مالك خاص وتعتبر من الاموال العامة كالمياه، المراعي، الغابات والمصادر الجوفية مما يستدعي وجود جهاز يستثمر هذه العطايا والنعم الالهية بنحو ينسجم مع مصالح افراد المجتمع كافة، وصيانتها لكي تستفيد منها اجيال المستقبل، ولو لم يتصد مثل هذا الجهاز للاستثمار الصحيح لمصادر الثروة العامة فان هذه النعم الالهية سوف تبقى دون انتفاع بها. أو تقع بيد افراد أو جماعات طامعة وفي النتيجة لا ينتفع بها جميع الناس. على أي حال ان صيانة وحراسة الاموال العامة بهدف عدم حرمان الاجيال المقبلة من الانتفاع بها واستثمارها بنحو صحيح ومطابق للمصالح العامة يحتاجان الى وجود جهاز يرعى المصالح العامة للناس.

باختصار: توجد في كل مجتمع مجموعة اعمال من الضروري انجازها ولكن لا يتصدى لها شخص او جماعة خاصة. وعلى هذا الاساس تتأكد ضرورة وجود جهاز يتولى انجاز هذه الاعمال التي لا متصدي لها يطلق عليه الجهاز الحاكم او الحكومة.

الدليل الثالث: ضرورة التربية والتعليم

اضافة الى المتطلبات الاقتصادية والمادية من الضروري وجود نظام حكومي يهدف تعيم التربية والتعليم على افراد المجتمع، هناك مجموعة من المتطلبات العلمية

والمعنوية لا يمكن انجازها تبرعاً على يد فرد أو عدة افراد او جماعة. لو تجاوزنا العلوم التجريبية المختلفة - التي تستخدم لرفع مستوى الحياة المادية - نصل الى مجموعة من المعارف التي تلاحظ البعد المعنوي للحياة، من المهم جداً الاحاطة بها لنيل السعادة الحقيقية والكمال النهائي نظير اصول العقيدة والاحكام الفقهية والاخلاقية. من الواجب تعليم هذه العلوم والمعارف المختلفة لترشيد المجتمع فكريا وثقافيا. ولهذا لا بد من وجود مجموعة من النشاطات المنظمة والمنسجمة تستهدف ترشيد المجتمع وترقيته من الناحية الروحية والمعنوية، اذن لا بد من وجود جهاز يتعهد انجاز هذا النوع من النشاطات. والخلاصة: من الضروري وجود نظام حكومي بهدف تربية افراد المجتمع وتعليمهم.

الدليل الرابع: وجوب التوازن بين النشاطات الاقتصادية

لا شك ان النشاطات الاقتصادية في المجتمع يجب ان تكون منسجمة. لو كان المجتمع صغيراً وبسيطاً كأهالي قرية فمن الممكن جداً أن يقوم افراد الناس بالتنسيق بين النشاطات الاقتصادية، ومن خلال التشاور فيما بينهم يطلعون على حجم الاعمال والمهن التي تفوق حد الاكتفاء والاعمال التي هي دون حد الاكتفاء، وفي النتيجة يضعون نهاية لحالات التجاوز ويجبرون حالات النقص.

ولكن ذلك في المجتمعات الكبيرة والمعقدة في هذا العصر خارج عن طاقة الافراد، ولذا يخشى ان يكون لبعض النشاطات الاقتصادية نموً سرطانيً متزايد، أو العكس بان تتعطل بعض النشاطات الاقتصادية وتهمل، فيسبب ذلك قهراً ظهور نوع من اللانسجام وعدم التناسب والتوازن في الشؤون الاقتصادية. هذا اللاتناسب وعدم التوازن الاقتصادي سيترك آثاراً سيئة في شؤون الحياة الاجتماعية الاخرى. وللوقاية من حدوث هذه الحالة اللانظمة أو استئصالها يجب السعي الحثيث خاصة في مجتمع اسلامي - يروم صيانة عزته وسيادته بصورة كاملة ولا يكون تابعاً للاجنبي في اي جانب وبعد من أبعاد الحياة ولا يستجدي من هذا وذاك^١ - يجب من خلال البرمجة الدقيقة -

١. ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ المنافقون: ٨ ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾

التسيق بين النشاطات الاقتصادية ويحول دون حدوث اللاتوازن في الشؤون الاقتصادية. ان الجهاز الذي يمكن ان يمتلك مثل هذه البرمجة والادارة هو جهاز الحكومة.

الدليل الخامس: وجوب الدفاع والتأهب ضد الاعداء

المجتمع الرشيد هو المجتمع الذي - اضافة الى توفر النظام والأمن في اوساطه - يدافع عن نفسه بوجه الاعداء بالمستوى المطلوب لكي لا يطمع الطامعون وذوو النوايا الخبيثة في أرضه ومياهه وأمواله وأرواحه واعراضه. من الممكن في المجتمعات الصغيرة ان يعدّ الناس وسائل الدفاع من خلال تبادل الآراء وبذل السعي المشترك، ويتوصلوا الى افضل الاساليب لرد الاجنبي ويزدّبون عن كيانهم ووجودهم، ولكن ذلك غير ممكن في المجتمعات الكبيرة جداً والمعقدة في هذه العصر، إذ يجب وجود مدير مخطط يعدّ العدد والتجهيزات العسكرية عند هجوم العدوّ ويسلّح جنده ويجهزهم قدر المستطاع، وينظم التحرك العسكري على احسن وجه، ويقوم بالهجوم على العدو في الوقت المناسب والمطلوبة المناسبة، والآقد تهدر طاقات كبيرة دون تحقيق أي نصر. وقبل وقوع الهجوم والحرب ينبغي ان يكون المجتمع متأهباً للحرب والدفاع، لكي لا يفكر العدو بالهجوم، واذا هاجم لا يؤخذ الناس على حين غرّة. وبما أن عموم الناس - عادة - منهمكون بشؤون الحياة الشخصية والأسرية لا يمكن انتظار التأهب التام منهم وفي كل الاحوال لا ينبغي الاستناد الكامل الى استعدادهم، بل لابد من وجود جهاز ليست له وظيفة الا هذه الشؤون. اذن يكون وجود نظام الحكومة ضروريا لتحقيق الاستعداد التام للدفاع عن مصالح ومنافع المجتمع، ورد الاعداء وقمعهم عند هجومهم.

الدليل السادس: ضرورة رفع الخلافات والنزاعات

لا شك في وقوع خلافات بين افراد كل مجتمع او فئاته، ولرفع هذه الخلافات واحقاق الحقوق لكل فرد او فئة لابد من الرجوع الى اشخاص ليحكموا بين الخصوم. من

الممكن ان يتفق المتخصصان على شخص حَكَمَ بينهما ويعملا برأيه فتحل المشكلة بسهولة، ولكن في اغلب الموارد لا يحصل مثل هذا التوافق، ففي هذه الموارد التي لا دور فيها لقاضي التحكيم لا بد من وجود جهاز مطاع من قبل الناس في احكامه وآرائه طوعاً أو كرهاً، ولا يعصي أحد أوفئة حكمه ورأيه، وهو جهاز القضاء الذي لا تفصل الخصومات والخلافات، ولا يرد الحق الى صاحبه الآبد، وواضح ان هذا الدليل يستقيم لاثبات ضرورة وجود الحكومة حينما لا يكون المراد من «الحكومة» المعنى الخاص منه وهو «السلطة التنفيذية» - لان مقتضى الدليل المذكور هو اثبات ضرورة وجود «السلطة القضائية» لا السلطة التنفيذية. اما للاحظنا «الحكومة» بمعناها العام - الشامل للسلطات الثلاث: التشريعية، القضائية والتنفيذية - امكن الاستعانة بهذا الدليل لاثبات المراد. وبتعبير آخر: ينفع هذا الدليل حينما نعتبر جهاز القضاء جزءاً من جهاز الحكومة، وكما هو حال الكثير من البلدان حيث تناط مسؤولية الشؤون القضائية الى «وزارة العدل» التي تعتبر جزءاً من الحكومة.

الدليل السابع: وجوب وضع الأحكام والضوابط الفرعية

قلنا مراراً، من الضروري لتنظيم العلاقات والروابط الاجتماعية بالمستوى المطلوب - اضافة الى الاحكام والضوابط العامة والشابطة التي تدوّن تحت عنوان «القانون الأساسي» واطافة الى الاحكام والضوابط التي تتصف بالدوام والعموم النسبي وانيطت مسؤولية وضعها الى السلطة التشريعية ومجلس التقنين - وجود احكام وضوابط فرعية ومؤقتة ومحدودة. لوضع مثل هذه الاحكام والضوابط المؤقتة والمحدودة - كوضع تسعيرة للمنتوجات - لا بد من وجود جهاز. ان وضع هذا النوع من القوانين - التي يمكن تغييرها لأدنى تغير في الاحوال الاجتماعية - في المجتمعات المعاصرة من شؤون السلطة التنفيذية عادة، أي بإمكان مجلس الوزراء أو مدير عام وضع مجموعة من الضوابط التنفيذية في نطاق مسؤوليته، ولا حاجة في اضعاء الرسمية على هذه الضوابط الى مصادقة السلطة التشريعية، وكما قلنا - طبعاً - في رد السؤال عن السلطة التي تتولى وضع القوانين الفرعية والمتغيرة ان ذلك يعتمد على التوافق الى حد ما. ولذلك ان اعتبرنا وضع

هذه القوانين من شؤون السلطة التنفيذية يثبت الدليل المذكور ضرورة وجود الحكومة بمعنى السلطة التنفيذية، وان اعتبرنا وضعها من مسؤولية السلطة التشريعية اثبت هذا الدليل ضرورة وجود الحكومة بمعناها الاعم أي مجموع السلطات الثلاث.

مسؤوليات الحكومة

استدل بالادلة السبعة آنفة الذكر على ان المجتمع الفاقد لنظام الحكومة لا يمكن ان يحظى بحياة بالمستوى المطلوب، ولا يحقق اهدافه المادية والمعنوية. وعرف بها ايضا ان كل حكومة - على الاقل - ذات سبع مسؤوليات رئيسة هي:

- ١ - حراسة النظام والامن الداخلي في المجتمع.
- ٢ - التصدي للشؤون الاجتماعية التي لامتصدي خاص لها.
- ٣ - تلبية متطلبات الناس العلمية والمعنوية وبتعبير آخر تربيتهم وتعليمهم.
- ٤ - التوازن والتناسب بين النشاطات الاقتصادية والمادية لافراد المجتمع.
- ٥ - الدفاع الجيد عن المجتمع ضد الاعداء في الخارج.
- ٦ - رفع الخلافات والنزاع بين الافراد او الفئات واحقاق الحقوق لكل طرف.
- ٧ - وضع الاحكام والضوابط الفرعية الاجتماعية.

ولو القينا نظرة فاحصة لوجدنا ان الوزارات في كل بلد تقوم بهذه المسؤوليات السبع، فوزارة الداخلية تتولى استتباب وحراسة النظام والأمن داخل البلاد، وتستخدم قوات الشرطة لهذا الهدف، هذه القوات في الواقع هي العضد لتنفيذ القوانين، ولا تسمح لفرد أو فئة خاصة ان لا تعمل بمقتضى القانون، اما وزارات (الطاقة، البريد والبرق والهاتف، الطرق والنقل، الصحة والشؤون الطبية، الصناعة والمعادن، النفط و...) فانها تتصدى لخدمات لم يتصد لها فرد أو فئة خاصة، وتتولى وزارات التربية والتعليم، الثقافة والتعليم العالي والارشاد الاسلامي مسؤولية التربية والتعليم العام، وتهتم وزارة الاقتصاد والمالية، العمل والشؤون الاجتماعية وغيرها بالشؤون الاقتصادية والمادية في المجتمع،

وتكون وزارة الدفاع هي المسؤولة عن دحر وسحق العدو الاجنبي، وتعمل وزارة العدل على فصل الخصومات وارجاع الحق الى صاحبه، وتقوم هيئة الوزراء او الوزير او المدير العام بوضع تعليمات وانظمة تنفيذية خاصة بنطاق مسؤوليتهم.

نعلم ان كل مسؤولية تقارنها مجموعة من الصلاحيات دائما، فلا يمكن طلب العمل بالواجب من أحد ثم لا تجعل بيده وسائل العمل بذلك الواجب. من هنا لا يعقل اعتبارنا وجود الحكومة للمجتمع أمرا ضروريا، ونثبت للحكومة عدة مسؤوليات ثم لا نضع لها أية صلاحية قانونية. ان الادلة التي تسجل على الحكومة عدة وظائف، تقتضي في الوقت ذاته امتلاك الحكومة القدرة على العمل بها، فلكي تعمل الحكومة بوظائفها وتحقق الاهداف المنشودة، يجب امتلاكها لسلطة تنفيذية مناسبة. يمكن القول اجمالا: كما تثبت للحكومة مجموعة من الوظائف تثبت لها ايضا مجموعة من الصلاحيات والقدرات.

خصيصة المجتمع الالهي

النقطة التي يجب الالتفات اليها هي ان المجتمعات الالهية - سيما المجتمع الاسلامي - تولي اهمية بالغة بالشؤون المعنوية. الاسلام كما انه يرجع المحافظة على الدين بالنسبة لكل فرد على اي أمر آخر، ويدعو الى بذل المال والنفس حفاظاً للدين - كما ورد في وصايا أمير المؤمنين عليه السلام علي بن ابي طالب عليه السلام -^١ قد اوجب على المجتمع ايضا حراسة الدين مهما كلف الثمن. في الرؤية الاسلامية اذا تعرض وجود الدين الى التهديد والخطر، فالواجب هو التضحية بالنفوس دفاعا عنه فضلا عن الأموال. عندما تكون الأصالة في المجتمع للدين فيجب:

أولا: وضع الاحكام والضوابط الاجتماعية والحقوقية، وانجاز الاعمال والنشاطات الجماعية بنحو لا تتنافى مع الاهداف السامية للدين والاخلاق فحسب، بل تنسجم معها

١. «فاذا حضرت بلية فاجعلوا أموالكم دون أنفسكم، وإذا نزلت نازلة فاجعلوا أنفسكم دون دينكم، فاعلموا أن الهالك من هلك دينه والحريب من حُرِبَ دينه» الكافي: ج ٢ ص ٢١٦ الحديث ٢، بحار الانوار ج ٦٨: ص ٢١٢ باب ٢٣ الحديث ٢.

وتقع في طريق تحقيقها.

ثانياً: من المسؤوليات الرئيسة لـ «الحكومة» بل أهمها هي مسؤولية التربية والتعليم الديني والاخلاقي لافراد المجتمع. ان المجتمع الالهي والاسلامي يراعي بشدة الشؤون المعنوية والقضايا الدينية والاخلاقية ويرغب ان تلبي متطلباته العديدة والمتنوعة في اطار الدين والاخلاق، وهذا هو الفرق الرئيس بين هذا المجتمع والمجتمعات الاخرى.

ضرورة وجود الحكومة في الرؤية الاسلامية

توضّح جيداً ان المجتمع كما هو بحاجة الى احكام وضوابط اجتماعية وحقوقية، والى مقنن على هذا الاساس يحتاج الى تنفيذ الاحكام والضوابط أيضاً، وعليه فانه يحتاج إلى الحاكم، إذ ان مجرد وضع القوانين وتحريرها على الورق وحفظها في الصدور لا يعالج داءاً. لقد وجد على طول التاريخ اشخاص لم يعرفوا حقوقهم، أو كانوا على خلاف مع غيرهم حول حدود الحقوق، او مع العلم بحقوقهم كانوا بصدد الاعتداء على حقوق الآخرين، ويسوقون المجتمع نحو الهرج والمرج واختفاء العدالة.

امثال هؤلاء موجودون اليوم وسيوجدون في المستقبل ايضاً، فلكي لا يختل نظام المجتمع ولا تتمزق وشائج الامور لابد من وجود جهاز يتكفل بقوته واقتداره بتنفيذ القوانين. ويجبر المقصرين على سلوك الطريق الصحيح أو يوبخهم بشدة. ولكي يحقق الآدميون المصالح التي يعتبر نيلها هو الهدف من الحياة الاجتماعية، يجب تنفيذ القوانين بدقة وهذا الامر لا يمكن ولا يتيسر الا في ظل «حكومة» كما قال الامام علي بن ابي طالب عليه السلام مخاطباً الخوارج الذين قالوا «لا حكم الا لله» قاصدين القضاء على الحكومة:

«نعم انه لا حكم الا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة الا لله، وانه لابد للناس من أمير

برأؤ فاجر»^١.

الحصيلة: ان ضرورة وجود الحكومة لكل مجتمع تثبت بالدليل العقلي قبل ان يأتي دور الأدلة التعبدية.

الاسلام دين يتضمن اكمل وافضل الانظمة الحقوقية^٢ والذي سيبقى محتفظاً بقيمته واعتباره الى يوم القيامة، ويدّعي انه يتضمن احكاماً وضوابط لجميع أبعاد وجوانب الحياة الفردية والاجتماعية لجميع الآدميين - في جميع العصور والامصار - . مثل هذا الدين لا يمكن ان لا يعتبر الحكومة أمراً ضرورياً وواجباً.

اذن اننا نثبت بالدليل العقلي القطعي أن الاسلام ذو احكام وضوابط للحكومة ويعتبر الحكومة للامة الاسلامية أمراً ضرورياً، فلا حاجة الى الادلة التعبدية، فحتى لو لم تكن هناك آية او رواية واحدة بهذا الشأن لم نواجه مشكلة.

هناك - طبعاً - أدلة تعبدية ينبغي مطالعتها ودراستها في الفقه، ولكن لا يجوز ان نغفل عن هذا الدليل العقلي القطعي.

بعبارة أخرى: ان التمسك بظاهر الفاظ الآيات والروايات وان لم يكن فيه اشكال، لكن علينا ان نعلم ان هذا الدليل العقلي مقدم على جميعها.

الخلاصة: لاشك ولاشبهة ابداً في ان الاسلام يرى من الضروري وجود الحكومة الاسلامية للامة الاسلامية. واحتمال ان هذا الدين ينفي ضرورة وجود الحكومة او انه ساكت في هذه المسألة منتفٍ تماماً. اصل هذا المسألة اذن من قطعيات و يقينيات الدين الاسلامي المقدس، وان كان هناك بحث فانه يتعلق بكيفية الحكومة وتعيين الحاكم

١. نهج البلاغة: الكلمة ٤٠.

٢. اننا نعتقد - طبعاً - بصورة جدية بان الاديان السماوية الاخرى في أصلها وقبل تحريفها ومسئها ذات انظمة حقوقية، ولم تكن بان تدع شؤون الدنيا بيد قيصر وشؤون الآخرة بيد الله، كما يعتقد اتباع بعض الاديان او جميعهم بان الدين منفصل عن السياسة والنبوة عن الحكومة، وذلك بحلهم بالتعاليم الاصلية والتعليمات الحقيقية في اديانهم، على اي حال لا يمكن أبداً ان يقبل هذا الادعاء بالنسبة للاسلام.

وحدود مسؤولياته وصلاحياته وامثال ذلك، ويتوضح ذلك بالرجوع الى الكتاب والسنة القطعية.

شروط الحاكم والقائد

بما ان المسؤولية المهمة للحكومة هي تنفيذ القانون، فيلزم ان يكون المتصدون للحكومة - خاصة الشخص الكائن في قمة هرم السلطة - على علم كامل بالقانون لكي يتوفقوا لتطبيقه جيداً. ومن كان اكثر علماً بالقوانين والنظام الحقوقي المعتبر في المجتمع كان - طبعاً - اُصلح للتصدي لشؤون الحكومة. وعليه يمكن القول:

الشرط الاول لحاكم المجتمع هو ان تكون احاطته العلمية بالقانون وأسسهِ وروحه اكثر من الآخرين، اذن في النظام الحقوقي والسياسي في الاسلام يجب ان يكون أعلم الناس بالفقه والحقوق الاسلامية هو الحاكم.

الشرط الثاني هو أن يشخص - اكثر من غيره - مصلحة الناس في الموارد الخاصة والفرعية لكي يستطيع تحقيق تلك المصلحة طبقاً للقانون. إذ أن مجرد العلم بالقانون غير كافٍ لتطبيقه على الموارد الخاصة، بل يلزم تشخيص موضوع حكم القانون ومصادقه. على الحاكم ان يطلع بصورة كافية وشاملة على الموضوعات، لكي يعرف كيف يتصرف في كل الظروف، وكيف يطبق القانون لكي يتحقق هدف القانون والنظام الحقوقي.

الشرط الثالث ان يكون صلاحه الاخلاقي اشد من غيره، فمن الممكن ان يكون الشخص ذا علم ومعرفة كافية بالقانون واسسه وروحه وهكذا الموضوعات، ويكون اعلم من الآخرين، ولكنه بسبب اتباع الهوى يسعى لتأمين اطماعه الشخصية فقط ولا يفكر في المصالح العامة لافراد المجتمع. مثل هذا الشخص وان تظاهر برعاية مصالح الناس ويصدر احكامه حسب مقتضى ذلك فانه في الحقيقة يقصد تأمين ارباحه الشخصية والفئوية.

لكي لا يُستغل القانون والسلطة السياسية والاجتماعية ويكون الحكم طبق القانون

فحسب، وبمقتضى مصالح الناس حقيقة فمن المفروض ان يكون الحاكم في ارقى المستويات من ناحية صلاحه الاخلاقي لتطبيق القانون، و - في اصطلاحنا الفقهي - ان يكون اتقى، اورع وأعدل الناس. من كان اتقى الناس وأعدلهم فانه يفكر بصورة جدية بتطبيق القانون بحذ اثيره، وان عاد بالضرر عليه أو جماعته.

كان اثنان من الشروط الثلاثة ذو حيثية «معرفية» - الاول معرفة القانون والحكم والآخر معرفة المصداق والموضوع - والثالث هو الحيثية الاخلاقية والروحية والمعنوية. هذه الشروط الثلاثة ينبغي توفرها في جميع المتصددين لشؤون الحكم على اختلاف مناصبهم.

من الطبيعي ان صاحب المنصب الاعلى يجب اتصافه بها بنحو اكمل. وعليه ينبغي لمن يكون في قمة هرم السلطة ان يتصف بهذه الشروط الثلاثة اكثر من سائر الافراد. والذين هم في مستويات ادنى في الجهاز الحاكم يجب: -

اولاً: احاطتهم الكاملة بالقوانين ذات العلاقة بعملهم ونطاق نشاطهم ومسؤوليتهم إذ ان جهلهم باقسام القانون التي لا ترتبط بنطاق مسؤوليتهم لا يثير مشكلة مهمة.

وثانياً: المعرفة الواقعية بالمصالح والمفاسد الجزئية والخاصة بنطاق عملهم، ولا يلزم العلم بجميع المصالح والمفاسد الاجتماعية.

وثالثاً: ان لم يتوفروا على التقوى، الورع والعدالة بالمستوى المطلوب لحاكم المجتمع كله، فعلى الاقل يجب ان يكونوا متقين وعدولا بمستوى يجعلهم يؤدون اعمالهم كما ينبغي.

الكمال المطلوب - طبعاً - هو ان لا يكون في من هو في قمة هرم السلطة - على الاقل - حتى القليل من النقص، لا من ناحية العلم بالقانون وأسسها ولا من ناحية المعرفة بالموضوعات والمصدايق ولا من ناحية التقوى والورع والعدالة، وبعبارة اخرى: ينبغي اتصافه بالحد الاعلى للفقاهة، والحد الاعلى لمعرفة الزمان والظروف المعاشة والمصالح والمفاسد الخاصة والجزئية والمؤقتة، والحد الاعلى للتقوى والورع والعدالة.

في ثقافتنا الاسلامية ان المعصومين ﷺ هم - فقط - الذين تجتمع فيهم هذه الصفات، ان صورة الحكومة المثالية اذن هي ان يكون الامام المعصوم ﷺ - وهو الافضل من غيره في العلم بالاحكام والموضوعات وفي التقوى والعدالة ولا يمكن قياس اي انسان آخر به - هو الحاكم والقائد للأمة كلها.

على اي حال لا شك في اعتبار هذه الشرائط الناشئة من فلسفة وجود الحكومة والهدف منها. ان حكمة وجود الحكومة هي تنفيذ القانون. فاذا لم يعرف المتصدون للحكم القانون وروحه وأسس بصورة جيدة وكاملة فمن الممكن ان يقع ما يطبقونه ضد القانون ومتنافيا معه، وبالتالي يلزم تفويت هدف القانون ونقض الغرض. وهكذا لو لم يمتلكوا معرفة وافية بموضوعات الاحكام ومصاديق القانون وجعلوا المصالح والمفاسد الخاصة والجزئية والمؤقتة، إذ ربما ينفذون القانون بنحو لا يحقق مصالح الناس في ظروف خاصة وينقض الغرض ايضا، خاصة اذا اعتبرنا التقنين في الامور الفرعية والمتغيرة والمؤقتة من شؤون الحكومة ايضا، كما اعتبر في الفقه الاسلامي «الاحكام السلطانية» أو «الاحكام الولائية» أو «الاحكام الحكومية» من شؤون ولي أمر المسلمين. في هذه الحالة يقوم دليل واضح جداً على ان المتصدي لشؤون الحكم يجب ان يعرف الزمان والزمانيات، ويميز مصالح الناس ومفاسدهم الخاصة والمؤقتة، لكي يتوفق لاصدار احكام تحقق مصلحة الجميع، ولا يكون سبباً لتفويت هدف القانون. وهكذا لو لم يحصل المتصدون لشؤون الحكم - الذين بيدهم نفوس واعراض واموال الناس - على ملكة التقوى التي تمنعهم من اتباع أهواء النفس، اذ كيف يطمئن ابناء المجتمع بعدم تضييع حقوقهم وعدم الاعتداء على اموالهم ونفوسهم واعراضهم؟

بعد تحصيل هذه الشرائط الثلاثة هناك شرط آخر يلزم توفره، وهو أن شخص الحاكم يجب ان يحصل على اذن الله تعالى لممارسة الحكومة، والآن لم تكن حكومته قانونية أو شرعية، وسوف نتحدث عن ذلك قريباً. هذه هي الشرائط الاساسية. ومن البحث فيها في

الموارد الخاصة تتوضح الشروط الفرعية كذلك.^١

شروط الحاكم في القرآن الكريم

بما ان الدليل العقلي يدل على ضرورة الشروط الثلاثة لمتصدي الحكم فلا حاجة الى التعبد في اثباتها، وعليه يكون ماورد في الكتاب والسنة بهذا الشأن بياناً ارشادياً - حسب الاصطلاح - ويمكن ان يكون مؤيدا للدليل العقلي القطعي المذكور، هنا نشير الى بعض ذلك:

أ- في الآيات ٤٣ حتى ٥٣ من سورة يوسف نقرأ قصة رؤيا ملك مصر التي عجز عن تفسيرها مفسرو الاحلام، ولكن النبي يوسف ﷺ فسرها فوراً. وبعد ان سمع الملك تفسيره الدقيق والجميل امر بأن يؤتى به.

قال النبي يوسف ﷺ لرسول الملك: ارجع الى ربك فاسأله ما بال النسوة اللاتي قطعن أيديهن ان ربي بكيدهن عليم.

فرجع الرسول وأبلغ ذلك، وقام الملك باستجواب النساء فاعترفن وشهدن بعفة النبي يوسف ﷺ وامانته وصدقه، فكرر الملك أمره:

﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ^٢

نلاحظ ان النبي يوسف ﷺ حينما يقترح على ملك مصر بان يجعله على خزائن مصر ويفوضه ادارة الامور الاقتصادية فيها يقيم الدليل على اقتراحه بقوله «إني حفيظٌ عليم» أي اني أعرف كيف يستفاد من العطاء الالهي المتنوع، وكيف يجب ان يكون استخراجُه وتوزيعه واستهلاكه، واحافظ على الاموال العامة بالصورة المطلوبة ولاأخون في ذلك، أي اني اتصف بجميع الشروط العلمية والاخلاقية.

١. راجع «المجتمع والتاريخ» للمؤلف ص ٣٩٠ وما بعدها.

٢. يوسف: ٥٤ و ٥٥.

وفي سورة «ص» نقرأ أن الله تعالى حينما يريد أن ينصب النبي داود (على نبينا وآله وعليه السلام) في منصب القضاء يختبره أولاً. كان النبي داود عليه السلام - طبعاً - نبياً فلم يخطُ خطوة ولم يعمل بما يخالف الأحكام والقوانين الإلهية عالماً، ولكن بمقتضى الطبيعة البشرية وبقطع النظر عن مقام العصمة كان احتمال عروض غفلة عليه وارداً، ولذا من أجل أن يعدّه الله تعالى بالوسائل الاعتيادية لتصدي منصب القضاء أوجد ظروفاً يطلق عليها بلسان القرآن «فتنة، اختبار»:

﴿وَهَلْ أَتَيْكَ النَّبُؤُاُ الْمُخْتَمِرُ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصِمَانِ يَهْنِ بُغْيُنَا عَلَى بَغْضَانِكَ فَأَحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ * إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةً وَاحِدَةً فَقَالَ أَكْفُلْنَهَا وَغَرَّبَنِي فِي الْخِلَاطِ * قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعِجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَغْضُهُمْ عَلَى بَغْضِ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتْنَاهُ فَاستَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ * فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ ۖ﴾^١

يلاحظ أن رفع الدعوى تمت بنحو لو كان أي إنسان حاكماً فيها لحكم مثل النبي داود عليه السلام، بعد أن ذهب أصحاب الدعوى، انتبه النبي داود عليه السلام وتساءل: لماذا عجلت بالحكم وحكمت دون تأني وتأمّل؟ كان المفروض أن اطلب من الطرف الثاني أن يتحدث ويقيم الدليل، وأن يأتي بشاهده على صحة دعواه إن كان، عجلت دون أن أراعي قواعد القضاء وأحكامه، حكمت بدون إمعان وتدقيق، وكم جفوت بحق صاحب التسعة وتسعين نعجة؟ علم النبي داود عليه السلام أن هذا الحادث كان لاختباره فقط: ولذا استغفر ربه وخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ، وبكى - حسب الروايات - أربعين يوماً وطلب العفو من الله تعالى.

هذا الحادث - طبعاً - أعطى للنبي داود عليه السلام درس التأمّل ورعاية القوانين والضوابط القضائية بصورة كاملة، وقد أعدّه جيداً لتقبّل منصب القضاء المهم. وفي هذا السياق يخاطبه الله تعالى بعد هذا الحادث:

﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ
الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾^١

نستنتج من هذه الآيات أن المتصدي لمنصب القضاء يجب - إضافة الى معرفة
الاحكام والقوانين القضائية - ان يكون ذا فراسة وحذاقة كافية في كشف موضوع النزاع،
ولا يعجل في اصدار الحكم، بل يصدره بعد التأني والتأمل في جميع جوانب الأمر لكي
يصل كل واحد من المترافعين الى حقه، ولا يظلم أحد.

نقرأ أيضا في سورة البقرة:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلِكِ مِنْ بَنِي إِسْرَآئِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ اأَبْعَثْ لَنَا
مَلِكًا نَقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ... ۖ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ
مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمَلِكُ عَلَيْنَا وَمَحْنُ أَحَقُّ بِالْمَلِكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ
الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي
مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^٢

كان اولئك - حسب رؤيتهم المادية - يعتقدون ان الحاكم يجب ان يكون غنيا، فكان
جواب نبي بني اسرائيل - في الحقيقة - أن ما هو ضروري للحكومة والإمرة ثلاث خصال:
الاول: الصلاح الخلقي والروحي والمعنوي التي وجدها الله تعالى في شخص
طالوت، ولذا اصطفاه من بين الجميع،

الثاني: العلم الذي كان نصيب طالوت منه اكبر من الآخرين،

والثالث: القوة الجسمية والطاقة البدنية التي كانت من الضروري توفرها في الحكام
والأمراء - خاصة قادة وزعماء الجيش - سيما في العصور الغابرة، وكان نصيب طالوت
من هذه القوة اكبر من الآخرين.

هذا الجواب يؤيد ان الشرائط الثلاثة المذكورة شرائط عقلية، والله تعالى لم يقل في
رد اعتراض بني اسرائيل: «اخترت طالوت ملكا عليكم فلا تناقشوا في هذا التنصيب
وتطلبوا الدليل والحجة، شئتم أم أبيتم، ما عليكم الا أن تسلموا وتطيعوا أوامري» بل

عطف انظارهم الى أمر يدركونه بأدنى تأمل وتفكير، وهو ان الملك او قائد الجيش وزعيم الجند يجب ان يكون ذاتقوى وعدالة وعلم وافٍ وذا قوة جسمية، وكان طالوت يتصف بهذه الصفات الثلاثة افضل من اي فرد من بني اسرائيل، وعلى أساسها تكون إمرته على الآخرين معقولة.

اذن يمكن الاستنتاج بوضوح من هذه الآيات القرآنية الكريمة بهذا الشأن ان المتصدي للحكم يجب ان يكون متقياً، عادلاً وأميناً وعالماً بالقوانين المتعلقة بنطاق عمله، وعارفاً بالظروف المعاشة والمصالح والمفاسد الجزئية والخاصة. فلا فرق بين ان يكون حاكماً على المجتمع كله أو انيطت به ادارة الشؤون الاقتصادية في المجتمع، أو تولى أمر القضاء - وهو احد شؤون الحكومة - أو يكون قائداً للجيش أو متصدياً لأحد شؤون الجهاز الحاكم.

نقد نظرية عدم الحاجة الى الحكومة

من ما قلناه في ضرورة وجود الحكومة يتوضح بطلان آراء ونظريات بعض المذاهب المتطرفة حول الحكومة، اذ يعتقد بعض ان وجود الحكومة في الاساس لضرورة له، بل يمكن تعليم ابناء المجتمع وتربيتهم بنحو يعرفون فيه مصالحهم الاجتماعية - بدون سلطة قاهرة - ويسعون لتحصيلها. وعليه كلما شاعت وانتشرت التربية والتعليم الصحيح ضعفت الحاجة الى وجود الحكومة.

في رد هذه النظرية يجب القول:
أولاً: - كما أسلفنا - ان أوجه الحاجة الى الحكومة كثيرة جداً ولا ينحصر في إرغام الناس على اتباع القانون.

ثانياً: ان فرضية ان على جميع الناس ان يكونوا ملائكيين، ويهتموا دائماً بالمصالح الاجتماعية لبني جلدتهم فرضية خيالية، وعلى عكس الواقع إذ لم نشهد تحققها في الماضي ولا يرجى أن تقع في المستقبل. من خلال ملاحظة واقع الحياة البشرية وغرائز

الآدميين المختلفة، والظروف التي يتربى في كنفها كل انسان ندرك دائما وجود دوافع لعصيان مقتضى القانون والمصالح الاجتماعية في كل مجتمع، وفي النتيجة سيوجد دائما افراد أو فئات لا يهتمهم تحقيق مقتضى القانون والمصالح الاجتماعية ولا يراعون القانون - إلهيا كان او غير الهى - .

على اى حال، اذا لم يكن للمجتمع حكومة فان القوانين المعتبرة في ذلك المجتمع تفقد من يضمن تنفيذها، وسيكون من الوهم الشديد والرؤية اللاواقعية اذا ادعينا حدوث ظروف يراعي جميع الناس فيها القانون عمليا، ولذلك لم يدع أي صاحب نظرية في الحقوق والسياسة في الظروف المعاصرة عدم وجود حاجة للحكومة، وعلى الاقل ما دامت الظروف على هذا المنوال، وكانت اوجه الحاجة الى الحكومة قائمة فلا مفر من وجود الحكومة. من هنا نرى ان القول بعدم ضرورة وجود الحكومة او ضرورة انعدامها أمراً باطلاً تماما.

انواع الحكومة

١ - حكومة القوة

باستثناء منكري ضرورة وجود الحكومة - ونسبتهم ضئيلة بين منظري العلوم السياسية - فقد قام الآخرون بدراسات وبحوث واسعة بشأن افضل واحسن انواع الحكومة.

وما تحقق في الخارج في اغلب مراحل التاريخ والمجتمعات هو الحكومات المتسلطة، ففي المقطع الاكبر من تاريخ البشرية كان زمام امور الناس بيد الملوك، القياصرة، الابطارة، السلاطين والفراعنة.

بعبارة اخرى: في اغلب الازمنة والامكنه كان الذين يمارسون الحكومة على الناس يتمتعون بقوة وسلطة كبيرة. في المجتمعات البدائية - طبعا - كانت لقوة الحكام بُعد جسي في الغالب، ثم ظهرت تدريجا قوى اخرى من قبيل القوة المالية، العلمية و

الصناعية. على أي حال كانت القوة الأكبر تجعل شخصا أو اشخاصا حكاما على الناس ومقرري مصيرهم.

يجب العلم أن هذه النظرية - وهي أن أصحاب القوة والاقتدار يجب أن يكونوا حكاما ويتولوا الحكومة - وإن لم يصرّح بها فيلسوف سياسي ولكن كان لبعض الفلاسفة السياسيين نظير ميكافيللي الإيطالي (١٤٦٩ - ١٥٢٧م) وهابز الإنجليزي (١٥٨٨ - ١٦٧٩) وبعض الفلاسفة أمثال السوفسطائيين في يونان القديمة ونييتشه الألماني (١٨٤٤ - ١٩٠٠م) أقوال يمكن أن تكون مستمسا جيدا لتجويز وتبرير حكومة المقتدرين والاقوياء. وبصورة عامة يمكن القول أن لازم قول الذين يرون أن القيمة تابعة للقوة هو تبرير وتجويز لحكومة أصحاب القوة. فمثلا هابز - الفيلسوف الذي عاصر ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م) - يقول: الإنسان ذو طبيعة وحشية ومفترسة، وعليه لو ترك الآدميون على طبيعتهم فسوف يتقاتلون ويحطم بعضهم بعضا، وبذلك لا يظهر للوجود مجتمع منظم ومطلوب، فلا بد من وجود سلطة عليا لضبط الناس وكبح جماحهم. وعليه يصلح الذين يتمتعون بقوة أكبر بالنسبة لعامة الناس للحكومة على الناس، لأنهم قادرون على منع وقوع الظلم واعتداء بعض الآدميين على البعض الآخر.

أن استدلال هابز هذا الذي يمكن أن يكون مستمسا جيدا لتجويز وتبرير سلطة أصحاب القوة كلام سخيّف جدا، وأوضح ما يرد عليه هو أن الذين يحظون بقوة أكبر تتضاعف فيهم صفة الوحشية والافتراس، ولا يوجد أي دليل يثبت أن من كان أشد افتراساً يجب أن يكون حاكما على سائر الذئاب. ومزيد الاهتمام بكلام هابز لا طائل فيه سوى تضييع الوقت.

٢ - الحكومة الشعبية المباشرة

اعتقد آخرون أن من الضروري وجود حكومة لكل مجتمع، لكن المتصدين لامر الحكومة يجب أن يكونوا جميع الناس، لأن الحكومة ذات علاقة بشؤون حياتهم، وعليه فإن الصحيح هو أن يشارك جميع الناس بصورة مباشرة في شؤون الحكومة ويفرضوا

آراءهم. هذه هي نظرية الديمقراطية (سيادة الشعب) بمعناها القديم التي استرعت الانتباه في يونان القديمة، وواضح انها تختلف مع نظرية الديمقراطية بمعناها الحديث والمعاصر، فالיום لا يتحدث شخص عن تدخل الناس المباشر في شؤون الحكومة - وإن كانت الديمقراطية الحقيقية لا تعني غير هذا - بل عن الاقتراع وانتخاب ممثلي الناس.

الاشكالات

يمكن القول ان ثلاث مجموعات من الاشكالات ترد على النظرية المذكورة:

المجموعة الاولى ترد من قبل الوضعيين الذين لا يرون حقا وعدالة وراء رغبات الناس، وان هدف الحكومة ليس اكثر من تحقيق هذه الرغبات.

المجموعة الثانية ترد من قبل غير الالهيين الذين يعتقدون بوجود المصالح والمفاسد الواقعية والحق والعدالة وراء رغبات الناس، وربما تتفاير وتتناقى مع رغبات جميع الناس او اكثريتهم، ووظيفة الانسان المقتن او المقتنين هو ملاحظة الحق والعدالة والمصالح والمفاسد الواقعية لارغبات الناس، ويجب ان يكون هدف الحكومة هو تنفيذ الحق والعدالة، والمجتمع السعيد هو المجتمع الذي يحكمه الحق والعدالة.

المجموعة الثالثة ترد من قبل الالهيين، والفارق المهم بينهم وبين المجموعة السابقة هو أنهم يعتقدون بان واضع القانون هو الله تعالى لا الانسان.

أ- الاشكال الاول الذي يرد على اساس الاتجاهات الوضعية هو: لتحقيق المشاركة المباشرة من قبل الناس في جميع الشؤون الحكومية يجب ان تتفق آراء الناس على كل أمر، في حين ان تحقق هكذا اتفاق قريب من المحال، ليس فقط في جميع الامور بل حتى في أمر اجتماعي واحد لا يمكن ان يتوافق عليه آراء «جميع» ابناء المجتمع حتى بعد تبادل الآراء والمحاورات والتباحث الواسع.

وان وقع مثل هذا الاتفاق في الرأي في مورد نادر جداً، فانه كالمعدوم وملحق

بالعدم، وعلى أي حال لا يلبي حاجة المجتمع أبداً. ففي الشؤون الاجتماعية هناك حاجة في كل يوم وساعة الى التدبير والادارة واتخاذ القرار والموقف، فاذا كان من المقرر الرجوع الى جميع الناس في كل مورد ومطالبتهم بتشخيص الواجب، والسعي لتحقيق الاتفاق العام فسوف تتلکأ الامور كلها.

باختصار: مع الالتفات الى الواقع وبمنظار واقعي يمكن الدرك جيداً انه مع وجود اسباب اختلاف الآراء والاقوال بصورة دائمة فسوف لا يقع اتفاق في الرأي بين جميع ابناء المجتمع، ولا يمكن احالة تدبير وادارة المجتمع الى أمر لا امكان وقوعه فيه، والآ فانا نكون قد سلمنا بتجميد الشؤون الحكومية.

اذن لابد من الاكتفاء برأي اكثرية الناس، واعتبار ما يقبله اغلب افراد المجتمع هو المتبع والمعمول به. في هذه الحالة ما الدليل على لزوم اتباع الاقلية للاكثرية؟ خاصة في الموارد التي يكون الاختلاف بين عدد الاكثرية والاقلية طفيفاً؟ أليست رغبات الناس هي التي توجد القانون، أليست القوانين مبنية على رغبات وميول ابناء المجتمع؟ فلماذا لا يكون رأي الاقلية مولداً للقانون؟ في مثل هذه الموارد - طبعاً - لا تخضع الاقلية لرأي الاكثرية ولا تتنازل عن حقها في تحديد كيفية تدبير وادارة الامور الاجتماعية، وبذلك تتحول الحياة الاجتماعية الى ساحة نزاع وشجار، ولا يتحقق نظام للامور الاجتماعية - وهو من أهم الاهداف في كل جهاز حاكم -، حتي في المجتمعات الصغيرة والبسيطة نظير القرية ذات مئات الاشخاص يكون فيها اختلاف في الآراء وتشتت في الافكار. عندما لا يتفق مئات من الآدميين في الرأي ولا تنسيق واتحاد في جهة اعمالهم، فانه من السذاجة ان نعتقد ان من الممكن في مجتمعات ذات عشرات أو مئات الملايين ان يتدخل جميع الناس في الشؤون الحكومية مباشرة، ويحصل بينهم اتفاق في الرأي في جميع الموارد.

ب + الاشكال الثاني: في كل مجتمع توجد متطلبات عديدة لا متصدي خاص لانجازها - كمتابعة الاموال العامة او اموال الذين لا مولى خاص لهم كالسفهاء والمجانين ورعاية الايتام، المعوقين والفقراء - ان معنى التدخل المباشر من قبل جميع الناس في

الشؤون الحكومية هو كون تلبية المتطلبات المذكورة بيد جميع الناس ايضا، ولكن من جهة اخرى نعلم ان التصدي لمثل هذه الامور لا حيلة فيه لأحد بل تستلزم عادة تحمل الاتعاب والمشاق الكثيرة، وتتقضي الايثار والتضحيات، ولذا يمكن التنبؤ تماما بان في نظام ديمقراطي تبقى مثل هذه الامور بلا متصدٍ وتفوت قسط كبير من مصالح الحياة الاجتماعية.

الخلاصة ان في مثل هذا النظام الحكومي لا يضمن احد اهم الاهداف من كل جهاز حكومي وهو التصدي للشؤون الفاقدة للمتصدي.

ج - الاشكال الثالث: في كل مجتمع تقع امور عديدة ينبغي اتخاذ موقف منها فورا والآ تفوت مصلحة الناس. ولو أمعنا النظر جيداً لشاهدنا يومياً وقوع المئات والالوف من هذه الامور الفورية التفويتية في المؤسسات والمنظمات المختلفة التابعة للحكومة، ويتخذ بحقها اجراء آني وقاطع ويجب ذلك.

ولو كان المقرر أن يكون اتخاذ الاجراء في كل أمر بيد جميع الناس فما الموقف في هذا المجال؟ تصوروا لو قام عدو بهجوم مباغت على بلد وكان من الضروري اتخاذ اجراء عاجل في كيفية مواجهته والدفاع عن كيان البلد، في هذه الحالة اذا اريد اجراء استفتاء عام واتخاذ الموقف طبق آراء الجميع او اكثريتهم فان العدو إما يحتل البلد كله وينتفي الامر من اساسه، أو يتقدم خطوات على الاقل ويحقق اهدافا تفوت بها بعض مصالح سكان البلد، حتى في الامور التي ليس لها اهمية وفورية الحرب والدفاع اذا كان المقرر اجراء استفتاء عام وتشكيل الشورى والتباحث وتبادل الآراء وماشاكل فان الامور ستأخر غالبا بنحو تفوت فيه جميع المصالح او القسط الاكبر منها.

باختصار: في الكثير من القضايا والمشكلات الاجتماعية تتحقق المصلحة بالتعجيل في انجاز الاعمال وفي مثل هذه القضايا والمشكلات يكون استطلاع آراء الناس سببا لتضييع المصالح، ولا تنتظم بذلك شؤون المجتمع، وبالنظر إلى ما ذكرنا يمكن القول ان حكومة جميع الناس يساوي تقريبا عدم الحكومة.

د - نتحدث عن الاشكالات التي ترد على اساس قول الذين يعتقدون بوجود مصالح واقعية والتي توافق رغبات الناس تارة ولا توافقها في الكثير من الموارد. ان الاشكال الاول لدى هؤلاء هو أن معرفة المصالح والمفاسد الواقعية تعتمد على المعلومات الواسعة والعميقة، الذكاء، الفطنة الشديدة والرؤية الثاقبة التي لا تتوفر إلا في اشخاص معدودين، لذا في الكثير من الموارد يكون ما يختاره الاكثرية بل جميع الناس تقريباً على عكس المصالح والمفاسد، فلا يمكن ولا ينبغي اخذ طريقة التدبير وادارة الشؤون الاجتماعية المختلفة منهم، ان آراءهم وافكارهم ليس لها - غالباً - سند علمي ومستند عقلائي فلا يمكن ان تهدي المجتمع الى السعادة والفلاح.

الاشكال الثاني: ان اكثرية الناس وان كانوا أهلاً لمعرفة المصالح والمفاسد - وليسوا كذلك أبداً - كيف يمكن التيقن بتنازلهم عن مصالحهم الشخصية والفئوية، ويلاحظون المصالح العامة لابناء جلدتهم فقط؟ من الواضح ان اغلب الآدميين لا يحظون بالتقوى، الورع، العدالة والامانة بالمستوى الذي يدفعهم لترجيح المصالح العامة على مصالحهم الشخصية والفئوية. وعليه من الممكن حتى مع العلم بالمصالح والمفاسد الواقعية ان يطرحوا - في مقام التعبير عن الرأي - آراءً تضمن مصالحهم لا مصالح الجميع، ويتظاهروا بانهم لا يفكرون إلا بخير ابناء جلدتهم وسعادتهم، ولا يهدفوا إلا اصلاح الشؤون الاجتماعية.

اذن ينبغي السؤال من انصار نظرية «الديمقراطية» بمعناها القديم لماذا انيط أمر التمييز وتحديد المصالح الى اشخاص (جميع أو اكثرية الناس) لا يملكون الأهلية العلمية لمعرفة المصالح ولا اللياقة الاخلاقية والروحية والمعنوية لظهار ما يعلمون، ويسجدون حقيقة. ان فلسفة الحكومة هي تحقيق المصالح الاجتماعية للناس. انكم تنقضون الغرض بهذا العمل.

نصل في الختام الى اشكال متوجه الى النظرية المذكورة والكثير من النظريات الاخرى وذلك على اساس الرؤية الالهية، وهو ان ادارة الشؤون الاجتماعية تقتضي

تصرفات كثيرة في حياة كل فرد من افراد المجتمع. الحكومة التي تعطي الحرية الكاملة للناس وتتركهم لحالهم، ولا تتدخل في اي شأن من الشؤون الاجتماعية، ولا تأمر ابناء المجتمع وتنهاهم ليست حكومة في الواقع. ان الحكومة تتشكل من أجل وضع قوانين على اساس المصالح والمفاسد الواقعية، ودعوة الناس لتنفيذها والعمل طبقها، واجبار الاشخاص او الفئات التي لا تلتزم بالقانون على سلوك الطريق الصحيح وربما عقابهم.

من هنا فان وجود الحكومة في المجتمعات البشرية يستلزم وضع مجموعة من القيود والتحديدات في حياة كل فرد في المجتمع. وهذه التحديدات - طبعا - تشتد في موارد استثنائية واضطرارية. فمثلا عند وقوع الحرب ربما تفرض الحكومة على كل فرد دفع مقدار من مدخوله للجهد الحربي. ان مثل هذه الاحكام والضوابط من الصلاحيات الاولية لكل حكومة بحيث اذا فقدت ذلك لم تتوفق للعمل بمسؤولياتها، في هذه الحالة يمنع الفرد الذي له الحق - بموجب القانون - تملك كل مدخوله السنوي والتصرف فيه من التملك والتصرف في قسم منه بحكم الوضع الاضطراري وغير الاعتيادي. لا يمكن القول: لا ينبغي للحكومة ان تحرم ابناء المجتمع من حقهم الذي يقره القانون، لانه - كما أشرنا آنفا - يجب تجاه المسؤوليات الملقاة على عاتق الحكومة اعطاؤها بعض الصلاحيات لكي تستطيع اداء مسؤولياتها بتلك الصلاحيات. فعندما يلقي على عاتق الحكومة تولي أمر الدفاع والحرب وقيادته وتدير شؤونه جيدا إلى تحقيق النصر، فليس من المعقول ان لا يكون لها صلاحية مطالبة مؤونة الحرب والدفاع من الناس. فلو سلبت هذه الصلاحية منها فان تلك المسؤولية تسقط عنها تلقائياً. على أي حال، لاشك في ان الحكومة تتدخل في شؤون الناس قليلا أو كثيراً ويجب ان تتدخل.

هنا يدور الحديث حول السؤال : من اين اصبحت الحاكمة على جميع الناس بيد جميع او اكثرية الناس؟ من الذي منحهم هذا الحق؟ وخاصة من الذي خول الاكثرية حق الحكومة على الاقلية والتصرف في اعراضهم ونفوسهم واموالهم؟ يمكن القول في الاجابة: ان القانون هو الذي منح هذا الحق الى الأكثرية. ولكن نسأل مرة اخرى ما الدليل

على صحة هذا القانون؟ على اساس رأي انصار نظرية الديمقراطية يبين القانون ما يريده جميع الناس او اكثريتهم، وعليه فإن قولنا: ان القانون منح حق الحاكمية الى الاكثرية يساوي قولنا: ان رأي جميع أو اكثرية الناس هو منح حق الحاكمية الى الجميع او الاكثرية. ولكن لا يزال السؤال مطروحا: لماذا يجب أن يكون رأي جميع أو اكثرية الناس مطاعاً؟ باختصار: على أساس الرؤية الالهية ان آدميين مخلوقون وعباد الله تعالى، فله وحده حق الحاكمية عليهم، وعليه لا يملك اي انسان حق الحاكمية على أي انسان آخر؟ فبأي دليل واستدلال عقلي ومنطقي يمكن القول: ان للانسان حق الحاكمية على انسان آخر، وان للاكثرية - مثلاً - في كل مجتمع حق التصرف والتدخل في جميع شؤون حياة الاقلية وليس للاقلية حق التصرف والتدخل في حياة الاكثرية. لنغض الطرف عن ان تصرف الانسان في وجوده والنعم التي تفضل الله بها عليه يجب ان يكون باذنه ايضا. لان الله تعالى المالكية، الملكية، الربوبية، الحاكمية والولاية على ماسوى الله، فكل عمل يتم انجازه يجب ان يكون باذنه.

النتيجة ان حاكمية أناس على أناس آخرين بدون اذن إلهي نوع من الغصب وأمر غير مشروع. كما ذكرنا ان هذا الاشكال الاساس يرد أيضا على الكثير من مذاهب الحقوق. يستنتج من هذا الاشكال ان المتصدي لامر الحكومة يجب - اضافة الى الشروط الثلاثة المشار اليها سابقا - ان يتوفر فيه هذا الشرط وهو ان يكون ماذونا من قبل الله. ان الشروط الاساسية الثلاثة المذكورة تثبت صلاح الشخص واهليته للتصدي لامر الحكومة، وبتعبير فلسفي انها تشير الى لياقته وقابليته. ولكي تكونا فعليتين ويتصدي عملياً لامر الحكومة من الضروري ان يأذن الله تعالى له اداء هذا العمل. وبمجرد الاتصاف بهذه الشروط لا يمكن القول ان حكومته مشروعة، فبدون اذن الله لا يصبح أي انسان حاكما ولا تكون السلطة قانونية.

اذن الحكومة من الله تعالى

يعطي الله تعالى اذن التصدي للحكومة لمن توفرت فيه الشرائط الثلاثة - بافضل صورها - وهم المعصومون عليه السلام الذين هم في قمة الكمال في الاتصاف بها، أو الذين هم اقرب الى المعصوم في الاتصاف بها وان لم يكونوا معصومين.

يكون الامام المعصوم عليه السلام في عصر حضوره هو ولي الامر وحاكم الامة الاسلامية، وبما انه لا يمكنه تولي كل المناصب في المجتمع الاسلامي بشخصه، فان آخرين ممن توفرت فيهم هذه الشرائط يتصدون للشؤون الاخرى باذن منه عليه السلام، وكل من كان اقرب الى الامام المعصوم عليه السلام في الاتصاف بها يكون متصدياً للشأن الأهم والعكس صحيح. وفي عصر غيبة الامام المعصوم عليه السلام - حيث يقصر الناس عن الاتصال به - يجب ان يكون الحاكم للامة الاسلامية وسائر المتصددين للشؤون الحكومية - ذوي مراتب ادنى منه - اقرب الى الامام المعصوم عليه السلام في الاتصاف بهذه الشرائط.

النقطة المهمة التي يجب التذكير بها، وخاصة للذين يقومون بدراسة وتحقيق مسألة «ولاية الفقيه»، ويمكن ان تكون مؤثرة ونافعة في حل المشكلات، هي اننا في الكثير من المسائل الفقهية - التي لانص في ايدينا بشأنها - نتمسك بالدليل العقلي، ونعتبر العقل كاشفاً عن الحكم الواقعي الشرعي، أي في جميع الموارد التي يحكم العقل فيها بصورة قطعية ويقينية نعتقد أن هذه الاحكام العقلية المستقلة كاشفة عن الاحكام الشرعية، ونرى انفسنا اغنياء عن الدليل التعبدي. يمكن سلوك هذا الطريق في مسألة ولاية الفقيه ايضا، فحينما علمنا ان الحكمة الالهية اقتضت وجود حكومة للامة الاسلامية، كما اقتضت ان يكون الذين هم الاقرب للامام المعصوم عليه السلام في الاتصاف بالشرائط الثلاثة هم المتصددين للشؤون الحكومية، ندرك يقينا بان الله قد اجاز لامثال هؤلاء ممارسة الحكم - كان لدينا نص أو لا - ولعل هناك نصاً بهذا الشأن ولكن لم يصل لنا، أو كان الامر واضحاً للعقل تماماً فلم تعد حاجة للنص من الاساس.

بعبارة اخرى: إذا أمعنا النظر جيداً في اسس ومقدمات هذه المسألة لادرکنا انها من

المستقلات العقلية، وعليه لو لم يكن لدينا أي نص بشأنها ما كان ذلك أمراً مهماً، ولا ينبغي أن نشك فيها ونتردد.

٣- الديمقراطية الجديدة (حكومة ممثلي الاكثرية)

نظراً لورود اشكالات عديدة على نظرية الديمقراطية بمعناها القديم، وعدم امكانها عملياً أن يرى المفكرون السياسيون لتعديلها لتكون قابلة للتطبيق.

فالفيلسوف والمفكر السياسي الفرنسي السويسري الاصل جان جاك روسو (١٧١٢م - ١٧٧٨م) فسر الديمقراطية لا بمعناها القديم - «حكومة جميع الشعب على الشعب» - بل «حكومة أكثرية الشعب على الشعب» وجعلها مقابل «الارستقراطية» التي تعني «حكومة النخبة» أو «حكومة الاشراف» و «الموتارشية» بمعنى «حكومة الملوك» ودافع عنها. وكان يعتقد ان الفرق بين الديمقراطية و«الارستقراطية» هو ان في الديمقراطية يتدخل نصف الشعب او اكثره مباشرة في تدبير وادارة الشؤون الحكومية، وفي الارستقراطية يتدخل اقل من نصف الشعب في الحكومة تدخلاً مباشراً، وقد يكون الحكام فئة قليلة، وفي الموتارشية ايضا يكون الحاكم واحداً لا اكثر.

ان هذه الديمقراطية وان كانت ديمقراطية معدلة لـ «الديمقراطية» بمعناها القديم لكنها تواجه الاشكالات نفسها.

وبعد روسو أدرك منظرو الشؤون السياسية ان التدخل المباشر من قبل جميع الشعب أو أكثرهم أو نصفهم في امر الحكومة أمر غير عملي، ولذا عرضوا معنى جديداً لـ «الديمقراطية» ودافعوا عنه وتوقفوا في هذا الامر، إذ ان هذه النظرية مقبولة لدي جميع الشعوب في هذه العصر حتى انها ظهرت كقيمة سامية و«أصلاً» في السياسة والحقوق. ان الديمقراطية اليوم تحظى بقبول عام في الشعوب والثقافات البشرية المختلفة، حتى ان القليل من المفكرين يجراً في ردها أو انكارها بل البحث فيها. الكثير من الكتاب المسلمين المتأثرين بالثقافة الغربية يمجدون بـ «الديمقراطية» ويسعون لتعريف النظام الحكومي في الاسلام بانه ديمقراطي أيضاً.

النظرية الجديدة المقبولة لـ «الديمقراطية» تبين هكذا: نظراً لعدم وجود دليل عقلي

على ترجيح اشخاص أو فئات من الشعب على الآخرين وتبرير حكومتهم على الآخرين من الشعب، فالصحيح هو ان يتدخل جميع ابناء الشعب في تدبير وإدارة الشؤون الاجتماعية، ووضع القوانين التي يرثونها، وتنصيب اشخاص يرثونهم لتنفيذ القوانين. في مجالي وضع القانون وتنفيذه، اذن تكون الإرادة بيد الشعب، ولكن بما انه لا يمكن له التدخل المباشر فيها فيجب ان يكون ذلك عن طريق «النيابة» و«النواب»، كما هو الحال في الشؤون الفردية عندما لا يستطيع شخص انجاز عمل فانه يختار نائباً عنه ويطلب منه انجازه، ويعتمد ذلك على ان ابناء الشعب لاي المناصب ينتخبون المتصددين كممثلين عنهم، وبذلك يتخذ النظام الديمقراطي صوراً واشكالا متعددة. في اكثر الانظمة الشعبية يكون المنتخبون مباشرة من قبل الشعب هم نواب المجلس التشريعي. وفي بعض الانظمة ينتخب الشعب اضافة الى نواب المجلس اشخاصا آخرين بصورة مباشرة كرئيس الجمهورية او رئيس الوزراء او قاضي القضاة بل رئيس البلدية.

وبعبارة اخرى: ان تحديد المتصددين للشؤون الحكومية الذين ينتخبون بالدرجه الاولى، والذين ينتخبون بالدرجة الثانية هو المنشأ لتنوع الانظمة الشعبية.

الاشكالات

ترد على هذه النظرية ثلاث مجموعات من الاشكالات أيضا، مجموعة من قبل المذاهب الحقوقية والسياسية، ومجموعة اخرى من قبل المذاهب الواقعية، ومجموعة ثالثة هي الاشكالات التي يطرحها الالهيون فقط. نبادر لبيان اشكالات المجموعة الاولى:

أ- الاشكال الاول: ان المتصددين للشؤون الحكومية الذين ينتخبون من قبل الشعب - نواب المجلس التشريعي ومسؤولي الشؤون الاجتماعية - ليسوا منتخبين من قبل جميع ابناء الشعب بل اكثرية الناخبين، ولو اخذنا بنظر الاعتبار ان الناخبين هم عادة قسم من ابناء الشعب لاجميعهم، يعلم جيدا ان المتصددين للشؤون الحكومية يمثلون احيانا جزءا صغيرا من الشعب كله. ان مشاركة جميع ابناء الشعب دون استثناء، أو اتفاق جميع

المشاركين في الانتخابات على شخص او اشخاص أمر غير ممكن الوقوع، ولذا فان المتصدي في الكثير من الموارد منتخب ونائب عن فئة قليلة من ابناء الشعب.

هنا يطرح هذا السؤال: ما الدليل على الزام ابناء الشعب للخضوع لهذا المتصدي وقبول رأيه وعمله واطاعته؟ ألم يكن من المقرر نظراً لعدم تمكن الشعب من التدخل المباشر في الحكومة ان ينتخبوا نواباً ليتدخلوا - نيابة عنهم - في الشؤون الحكومية نظرياً وعملياً؟ على هذا الاساس يحق للنائب التدخل في شؤون المنوب عنهم لا ان يكون حاكماً على جميع ابناء الشعب. ان ممثل اكثرية ابناء الشعب لا يحق له ان يحكم على الاقلية التي لم تنتخبه، فكيف بالذي ينتخب من قبل اكثرية الناهيين - وهم جزء صغير من جميع ابناء الشعب - من يدلي بصوته فانه يعين به ممثله لا ممثل جميع الشعب، اذن يكون رأي وعمل ممثله نافذاً في حقه فقط لاجميع الشعب. اذا كان الملاك هو رأي الشعب فلماذا لا يعتنى بأراء الذين لا يزون المتصدي أهلاً وجديراً لتصدي المنصب ولم يدلوا اصواتهم لصالحه؟

قالوا في الجواب عن هذا الاشكال:

أولاً: عندما يوافق الانسان على نظام سياسي وقانونه الاساسي وقبل ان يكون رأي الاكثرية مطاعاً ومتبعاً فانه في الواقع يقبل مقتضى القانون الاساسي ونتيجة الانتخابات واستطلاع الرأي مهما كانت.

وثانياً: صحيح ان كل حاكم تكون له الحاكمية ابتداء على الذين توافقوا عليه وانتخبوه لا الذين لم يدلوا اصواتهم لصالحه، ولكن هؤلاء المعارضين بعد انتخاب الحاكم اما يرتضون حاكميته أو لا، على الاحتمال الثاني اما يبقون في ذلك الوطن ويعيشون مع ذلك الشعب ويضطرون للتسليم لتلك الحكومة، أو يهاجرون ويعيشون في وطن آخر مع شعب آخر.

هذا الجواب لا يخلو عن اشكال اذ:

أولاً: حتى القانون الاساسي يتلقى اعتباره وقيمه بدعم من اصوات الشعب، وعليه ربما لم يدل بعض الاشخاص بأصواتهم لصالحه، فلا يمكن مخاطبة هؤلاء بانهم ما داموا

قد قبلوا القانون الاساسي فعليهم التسليم للوازمه ومقتضياته.

ثانياً: ان الهجرة ليست امراً يسيراً، فمن عاش مدة طويلة مع الناس في موطن خاص وألف ذلك الوطن واهله، وحصلت له مجموعة من الروابط والعلاقات والمواثيق، كيف يعرض بسهولة عن الديار والأصدقاء ويعزم على الهجرة، ويقيم في وطن آخر، ويعيش مع أناس آخرين؟ مثل هذا الشخص لو خير بين ان يسلم للقوانين غير المرغوب فيها والمتصدين غير المحبوبين، وبين ان يهاجر فانه - طبعاً - سوف يختار الاول، وهذا لا يعني انه راضٍ ومسرور بالقوانين والمتصدين، بل انه دفع الأفسد بالفاسد ورضي بأوهن الشرين. وفي الحكومة الاستبدادية (الدكتاتورية) يحدث مثل هذا الامر. فالحاكم المستبد لو طالب الشعب بدفع ضرائب ثقيلة، وزج الممتنعين من الدفع في السجن، فان جميع او اكثر الشعب يختارون - بعد المقارنة بين الأمرين المكروهين - الامر الاول طبعاً، ويدفع المال يشترطون راحة ابدانهم وارواحهم. فهل في هذه الحالة يمكن القول ان الشعب يدفعون الضرائب عن رضا ورغبة؟ لو لم يعتن بآراء وميول الشعب، فلا رجحان وفضل للنظام الديمقراطي على الحكومة الاستبدادية، ولو كان ملاك اعتبار القوانين واطاعة المتصدين لشؤون الحكومة هو آراء الشعب ففي نظام ديمقراطي كيف يمكن توجيه سخط جزء كبير من ابناء الشعب؟

في رأينا ان هذا الاشكال لا جواب وجيه له أبداً. ان آخر ما يمكن ان يقولوه هو: حيث إننا لا نعلم طريقاً افضل من هذا الطريق فانا نسلكه مضطرين.

ب - الاشكال الثاني: في الكثير من الموارد يحكم مئات على مئات الملايين. لنفرض ان سكان بلد كان مائتي مليون نسمة، وعدد نواب مجلس التقنين في ذلك البلد هو ألف نائب، ولنفرض ايضاً ان اكثر من نصف نواب المجلس صوتوا لصالح قانون يعارضه اغلب الشعب في ذلك البلد. في هذه الحالة نظراً للمصادقة عليه من قبل اكثرية نواب المجلس يمر بمرحلة التنفيذ، ومعارضة جميع الشعب لا يخدم قانونيته.

ألا يمكن القول في مثل هذه الموارد ان فئة يفوق عددها الخمسمائة بقليل تحكم مائتي مليون نسمة؟ صحيح ان نواب المجلس التشريعي ينتخبون من قبل الشعب، ولكن

في الكثير من القضايا يخالف رأي النواب رأي الشعب. ان معارضة اغلب الشعوب أو جميعهم تقريبا في بلدان العالم من دخول بلدانهم في بعض الاحلاف السياسية والعسكرية، ونشر الصواريخ الذرية فيها نموذج لمعارضة رأي اكثرية نواب الشعب مع رأي الشعب نفسه.

عند تعارض رأي النائب عن الشعب مع الشعب نفسه أي طرف يقدم؟ ان نائب الشعب يستدل بان الشعب قد انتخبه فعليه أن يرتضي رأيه. واستدلال الشعب هو انه انتخبه لكي يكون ناطقا باسمه لاسم معارضيه. فما العمل في هذه الموارد؟

استناداً الى الاسس النظرية للديمقراطية يجب اعطاء الحق الى الشعب، لكن عمليا يعطى الحق الى النواب، لانه ما لم تنتهِ فترة نيابتهم فانهم يبقون في مناصبهم، وبهذا يحرم الشعب من عزل نوابه. والطريق الوحيد الذي يبقى للشعب في الظاهر هو اطلاق صوت الاعتراض ولكنه يمنع في الغالب لاتفه الحجج، ولانتيجه سوى الاعتقال والسجن والعذاب. ثم ما الفائدة لهذه الاصوات والاضرابات والمظاهرات عندما لايعبأ باعتراض الشعب ويواصل المنهج نفسه؟

ج - الاشكال الثالث: في الفترة الفاصلة بين الاقتراعين يصل عدد كبير من ابناء الشعب الى سن البلوغ، الا انهم لا يستطيعون انتخاب ممثلهم - فلماذا يجب على الذين يبلغون في الفترة بين الاقتراعين المتتاليين - ثلاثة الى سبعة اعوام - اطاعة واتباع ممثلين لم ينتخبوهم، وربما لا يرون فيهم اللياقة لتبوء هذه المناصب؟ ثم لو كان البالغون الجدد يشاركون في الاقتراع فلعل نتيجة الاقتراع كانت تتغير ولم ينتخب بعض المنتخبين وبالعكس؟

هذا الاشكال يقوى حينما لا يكون النائب في المجلس التشريعي او رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء أو اي شخص آخر ينتخبه الشعب منتخبا للاكثرية الساحقة من الناخبين، كأن يدلي لصالحه اكثر من الخمسين في المائة منهم بعدد قليل. في هذه الحالة يحتمل قويا بان لا يكون في الفترة بين الاقتراعين المتتاليين منتخبا لاكثرية الذين يحق لهم الانتخاب، لان في هذه الفترة يتوفى عدد من مؤيديه، ويمكن ان يقل

عدد المؤيدين الاحياء عن نصف الناخبين، خاصة اذا لاحظنا احتمال معارضة الكثير من البالغين الجدد لتصديده.

هنا نتطرق الى اشكالات المجموعة الثانية - اي اشكالات الذين يعتقدون بوجود مصالح ومفاسد واقعية وراء آراء وميول الشعب.

د - الاشكال الاول هو: نظراً الى ان الآدميين يحتاجون الى الجهاز التشريعي والحكومي لتحقيق مصالحهم الاجتماعية فلا ينبغي جعل انتخابات المتصدين للتقنين والحكومة بيد الشعب لان اكثرية الغالبة لا يشخصون مصالحهم، ولا ينتخبون من هم اهل لتشخيص المصلحة، لان انتخاب افراد يشخصون المصلحة فرع معرفتهم، وهذه المعرفة لا تحصل لجميع الشعب.

هـ - ثم بما ان اكثرية الشعب يسعون لتحقيق مصالحهم المادية والعاجلة والآنية الشخصية والفئوية فانهم ينتخبون للنيابة من يضمن لهم تلك المصالح، ولا يرغبون كثيراً في الذين يراعون المصالح الدنيوية والاخرية لجميع ابناء الشعب، بل لجميع البشرية. بعبارة أخرى: ان اكثر الناس يتبعون الذات الآنية لا السعادة الخالدة، يبحثون عن العناوين والأموال لا الخير والكمال والصلاح والفلاح. ولذا من الطبيعي ان يجعلوا النواب عنهم من توفر آراؤهم وافعالهم اسباب اللذة والراحة اليومية لهم، في حين ينبغي ان يكون المتصدون للامور اشخاصاً يراعون مصالح الناس لا لذاتهم، وعليه لا تتحقق مصالح المجتمع من خلال نظام الانتخابات.

و - من الممكن ان ينتخب الشعب - حسب زعمهم - افراداً يشخصون المصالح والمناسد جيداً ويراعونها تماماً، ولكن المنتخبين يظهرون عملياً ما يعارض تصور الشعب، أعم من انهم لم يكونوا كما يتصور الشعب في البداية ومن انهم كانوا كما يتصور الشعب ولكنهم بعد نيل السلطة والرئاسة يتعرضون لتغيرات نفسية ذميمة.

من جهة اخرى في الانظمة الديمقراطية عادة لا يحق للشعب عزل منتخبيه، ويضطر وبالتالي للسكوت بعد ظهور فساد المتصدين للشؤون الحكومية وافسادهم، واتباع سياسة الصبر والانتظار حتى تنتهي فترة نيابتهم. كيف يمكن ادعاء حق تقرير المصير

لابناء الشعب، ثم الطلب منهم بان يكونوا شاهدين لحالات الغفلة والجهالة أو الظلامات والتعديلات لشؤونهم الاجتماعية، ثم يلزموا جانب الصمت ويتجرعوا الغصص؟ لكي يكون تقرير المصير بيد الشعب يجب ان يكون لهم حق عزل المتصدين للامور كحق تنصيبهم.

من الممكن ان يدعي اشخاص ان من الممكن معالجة عيوب ونقائص «الديمقراطية» وتحويلها الى افضل نظام سياسي، فمثلا يعطى للناخبين حق عزل نائبيهم فيما لو كان رأيه على خلاف آرائهم تنصيب نائب آخر محله، او السماح لغير البالغين من المشاركة في الاقتراع عند بلوغهم وانتخاب النائب عنهم، او السماح للشعب بفتحية المتصدي لشؤون البلاد اذا انحرف عن الطريق الصحيح، وسلك طريقا خاطئاً وتعيين بديله.

للجواب يمكن القول: ان الحاصل من ذلك هو الهرج والمرج ليس الا، ولاشك ان مصلحة الشعب تقتضي استقرار الاحوال الاجتماعية عند مستوى مطلوب، ولهذا الهدف يجب ان لا يتعرض المتصدون والمسؤولون - قدر الامكان - الى العزل والتنصيب لكي يتفوقوا التخطيط بramerج نافعة وطويلة المدى.

ز - للالهييين ايضا اشكال أعمق واكثر اهمية وهو: بأي دليل يحق للشعب انتخاب اشخاص لوضع القوانين الاجتماعية والحقوقية او تنفيذها؟ ان وضع القانون في الاصل مختص بالله تعالى الذي يفيض الوجود على جميع البشرية، وهو الباذل لهم جميع المواهب والنعم المادية والمعنوية. وفي مورد واحد فقط يحق للانسان وضع القانون للشعب وهو المورد الذي لم يضع الله تعالى له قانوناً ثم اذن له بالتقنين. وعليه لا يملك أي انسان حق الحكومة على الآخرين الا باذن الله، ولوقام الله بتنصيب شخص حاكماً على الشعب فانه يصير حاكماً عليه شاء أم أبى.

من الممكن ان يقول اشخاص: صحيح ان هناك اشكالات ترد على الانظمة السياسية الديمقراطية ولكن يجب التسليم في الوقت ذاته بان سيادة الشعب (الديمقراطية) هو افضل نظام سياسي معروف توصلت اليه البشرية الى اليوم. اذن من

الافضل في الوقت الذي نتبنى القواعد والاسس النظرية للديمقراطية أن نسعى لان نحد من نقائصها وعيوبها ونوصلها الى المستوى المطلوب تدريجاً.

هذا الكلام غير صحيح ايضاً، وفي رأينا من الممكن - على اساس المباني الفكرية للألهيين، وكذلك من وجهة نظر غير الالهيين - تخطيط وتقديم أنظمة تضمن وتحقيق مصالح الشعوب بصورة اكبر من الديمقراطية الحديثة - المركبة من الديمقراطية القديمة والارستقراطية -.

وقلنا مراراً - طبعاً - خلافاً للوضعيين - اننا نعتقد بان مسؤولية الحكومة هي تحقيق مصالح الشعب لا رغباتهم وقناعاتهم. على هذا الاساس يمكن ان تقترح نظاماً يشارك فيه الشعب في تدبير الشؤون من خلال الانتخابات المرحلية، وكذلك تحقيق مصالحه الاجتماعية بنحو افضل.^١

الديمقراطية والخلافة الالهية؟!

بعض الكتاب المسلمين - المعتقدين بالديمقراطية ويجهدون لتطبيق النظام السياسي في الاسلام عليه - أجابوا عن الاشكال الأخير بانه من الصحيح ان الحاكمية على الناس مختصة بالله تعالى اصالة، ولكن يمكنه تفويض حقه، وقد فعل ذلك حينما جعل الانسان خليفة له (خليفة الله تعالى). اذن بما ان الانسان اصبح خليفة الله تعالى في الارض فانه قد حصل - طبعاً - على حق التقنين والحكومة ايضاً. والفرق بين النظام الاسلامي مع الانظمة الاخرى هو انه في تلك الانظمة يحق للانسان اصالة وضع القانون وتنفيذه بصورة مستقلة، وفي الاسلام يختص هذا الحق بالله تعالى اصالة، ويتعلق بالآدميين باذن الله.

١. سيعرض هذا النظام المقترح في الفصول الآتية، واما النظام المقبول لدى الالهيين فهو الذي لاحظناه في البحوث الماضية من جوانبه المختلفة ونطرق الى جهاته وجوانبه الاخرى في الدروس الآتية تنسيقاً للبحث.

هذا الجواب ضعيف جداً وموهون ايضاً وذلك لانه :

أولاً: ان الكثير من الآيات التي تدل على خلافة الانسان واستعمل فيها الفاظ «الخلافة» و«الاستخلاف» دالة على الخلافة التكوينية لقوم عن قوم آخرين، لا خلافة الانسان التشريعية لله تعالى، مثل:

﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ * ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾^١

المخاطبون في الآيتين الكريمتين هم الخلفاء التكوينيون للأجيال التي سبقتها لاخلفاء الله تعالى.

وقد خاطب النبي هود عليه السلام قومه عاد:

﴿وَإِذْ كُورُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾^٢

وخاطب النبي صالح عليه السلام قومه ثمود:

﴿وَإِذْ كُورُوا إِذْ جَعَلَكُمْ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَتَوَّأَكُمُ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُوبِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا﴾^٣

وقد أغرق الله سبحانه قوم نوح، وأهلك قوم عاد، من الواضح اذن ان اولئك لم يكونوا خلفاء تشريعيين لله تعالى ولا خلفاء لهم.

مثل هذه الآيات تدل على ان جماعة تهلك، وتحل جماعة اخرى محلها، لا ان جماعة تتبوء خلافة الله تعالى.

ثانياً: الآيات التي يمكن ان يكون فيها لفظ «خليفة» بمعنى خليفة الله هي موضع بحوث كثيرة ولا تثبت للانسان حق التشريع مثل:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^٤

وقد كانت هذه الآية الكريمة موضعاً لبحوث وأقوال كثيرة، بعد التسليم بان المراد من

٢. الاعراف: ٦٩.

٤. البقرة: ٣٠.

١. يونس: ١٣ و ١٤.

٣. الاعراف: ٧٤.

«خليفة» في الآية هو خليفة الله تعالى نواجه ثلاث احتمالات:

هل ان خلافة الله تعالى تختص بالنبي آدم ﷺ أم كل من كان شبيها به - في الاتصاف بالكمالات والمعلومات - يكون خليفة الله، أم ان جميع افراد الانسان خلفاء الله تعالى؟

نعتقد ان الاحتمال الثاني هو الصحيح، فليس الأمر ان يكون كل آدمي خليفة الله، أو ان الخلافة الالهية تنحصر في النبي آدم ﷺ، بل نظراً الى ان ملاك^١ الخلافة الالهية هو العلم بالأسماء كلها، اذن كل من كان عالماً بالأسماء كلها فهو خليفة الله، من هنا فان جميع أنبياء الله واوليائه هم كآدم في العلم بجميع الاسماء - خلفاء الله تعالى.^٢ ولا يوجد لدينا دليل ينص على ان جميع افراد الانسان خلفاء الله.

ثالثاً: نفترض ان المستفاد من بعض الآيات ان جميع الآدميين خلفاء الله في احد المعاني، ولكن مع ذلك لا يمكن القول ان المراد من «الخلافة» هي الحكومة، لانه اذا كان المراد من حاكمية كل انسان هو حكومته على نفسه فان مثل هذا الأمر لغو، واذا كان المراد حكومته على الآخرين فان نتيجته هي ان جميع الآدميين حكام على جميع الآدميين، ويكون هذا ايضاً لغواً ومجلاً وسبباً للشجار والنزاع الشديد.

ان أقصى معنى يمكن ان تتضمنه خلافة الله هو خلافة الله تعالى في إعمار الارض، او خلافته في امتلاك الاختيار والارادة الحرة، ونظراً الى ان «استخلاف الارض» قد ورد بمعنى الحكومة والأمرة فان نطاقه محدود ومحدد من البداية ولا يشمل جميع افراد الانسان، كقوله تعالى:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ

١. البقرة: ٣١ ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾.

٢. اعتبر الائمة عليهم السلام في روايات كثيرة «خلفاء الله في أرضه» راجع الكافي ج ١ ص ١٩٣ الحديث ١ والتهذيب ج ٦ ص ٩٧ الحديث او هي الزيارة الجامعة المعروفة وبحار الانوار: ج ١ ص ١٨٨ الباب ٢ الحديث ٤ ومصادر اخرى.

النتائج

١- النوع الرابع الحكومة الإسلامية التي يأتي تفصيلها في الفصل التالي.

الحكومة الإسلامية

افضل اشكال الحكومة

قلنا آنفا ان شؤون الحكومة يمكن أن تنقسم الى قسمين عامين، أحدهما وضع القانون وثنائهما تنفيذه، القسم الثاني ينقسم ايضا الى قسمين: ادارة المجتمع، والشؤون القضائية. لاشك ان «وضع القانون» مختص بالله تعالى أصالة، والاحكام والضوابط الفرعية والمؤقته - المحتاج اليها في كل مرحلة تاريخية وفي كل الظروف - يجب وضعها من قبل المأذون لهم التقنين من قبل الله تعالى، وليس لأي قانون اعتبار وقيمة مالم ينتسب الى الله تعالى بنحو من الانحاء.

وأما «تنفيذ القانون» فانه لا يتم من قبل الله تعالى مباشرة وبدون واسطة، فمن غير الممكن ان يكون الله حاكما أو قاضيا في المجتمع، وعليه لونسبت الحكومة او القضاء الى الله تعالى فان النسبة ستكون غير مباشرة وبالواسطة، وهذه النسبة تكون صحيحة لو كان «الحاكم» أو «القاضي» منصوبا أو ماذونا من قبل الله، وكما قلنا - طبعا - ان افضل نظام حكومي في الرؤية الإسلامية هو ان يكون الكائن في رأس هرم السلطة، - شخص الحاكم - معصوماً لكي يكون من حيث الاحاطة العلمية بالاحكام والقوانين الالهية، ومعرفة الظروف القائمة والمصالح والمفاسد الجزئية، والتقوى، الورع والعدالة في اعلى مستوى ممكن.

ولكن هذا الكمال المطلوب غير ممكن ومتيسر في جميع الازمنة لكل المجتمعات، لان في كل زمان يكون عدد المعصومين قليلاً جداً، والمجتمع الذي تمكن ادارته وتدير شؤونه من قبل هؤلاء الافراد المعدودين لا يمكن ان يكون اكبر من مجتمع مدينة صغيرة. فمثلاً كان نبي الاسلام ﷺ يرأس مجتمع المسلمين البسيط فقط - والذي تشكل في المدينة الصغيرة - بصورة مباشرة، وعندما ارتفع نفوس الامة الاسلامية - في حياة ذلك الوجود المقدس - واجتازت حدود المدينة واستقرت في المدن والمناطق الاخرى أصبح من غير الممكن تدير جميع الشؤون من قبل شخص الرسول الاكرم ﷺ، ولذا كان ثمة اشخاص يتصدون الامور من قبله ويتوجهون الى اطراف ونواحي البلاد الاسلامية.

وقد كان امير المؤمنين علي عليه السلام ايضا ايام امامته ينتخب اشخاصا - كحكام وقضاة - ليتوجهوا الى المدن المختلفة ويقوموا بادارة شؤون الامة.

الخلاصة: من غير الممكن تقريبا في اي مجتمع ان يقوم معصوم او معصومان او ثلاثة معصومين بادارة جميع الامور مباشرة، وهذا الامر واضح جدا خاصة في المجتمعات الكبيرة جداً التي تضم عدة مئات او عشرات الملايين من الافراد. اذن حتى في عصر حضور المعصوم يكون شكل الحكومة الممكن هو ان يكون هو عليه السلام في راس هرم السلطة، ونظراً لعدم امكان الاشراف المباشر على جميع الامور ينصب اشخاصاً آخرين - غير معصومين طبعاً - والاشراف عليهم. وفرضية ان جميع الامور الاجتماعية تدبر على يد الانسان المعصوم فرضية لم ولن تتحقق.

حكومة الانبياء ﷺ

تدل آيات قرآنية على ان من الواجب اطاعة جميع انبياء الله ﷺ^١ نظير قوله تعالى:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا يُطَاعُ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^٢

١. اغلب هذا البحث ذو جانب نظري، وليس من البحوث التي تحل المشكلات العملية المعاصرة، ولكنه في الوقت نفسه مقدمة ومدخل جيد لبحوث اخرى تكون مؤثرة في المجال العملي وتضع حلولاً للمشكلات.

٢. النساء: ٦٤.

الاطاعة في الآية الكريمة مطلقة وعليه فإنها شاملة للأحكام التي يؤمر النبي بإبلاغها إلى الادميين من قبل الله تعالى، وتشمل أيضا الأوامر والنواهي الصادرة من شخص النبي ﷺ.

بعبارة أخرى: أن أفراد الإنسان مكلفون باطاعة أوامر أنبياء الله، سواء كانت صادرة من مقام الربوبية أو من أشخاصهم. أن الآية الكريمة اذن وان لم تكن بصدد اثبات حكومة الانبياء، ولكن اطلاق وجوب اطاعتهم يشمل الموارد التي يتصدى فيها النبي لأمر الحكومة ويدعو الناس إلى اطاعته. هذه الآية طبعاً دلالة فيها على أن جميع الانبياء قد تصدوا لمثل هذا الأمر.

وهكذا آيات أخرى تدل على أن كل نبي من أنبياء الله قد دعا قومه إلى اطاعته، كقوله تعالى:

﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ ۖ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ ۖ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ۖ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا ۖ وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ ۖ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا ۖ^١

﴿قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ ۖ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا ۖ^٢

كما نقرأ هذا المضمون في سورة الشعراء الآيات: ١٢٦، ١٣١ عن لسان هود، و١٤٤، ١٥٠ عن لسان صالح، و١٦٣ عن لسان لوط و١٧٩ عن لسان شعيب، وهكذا في سورة آل عمران الآية ٥٠ وسورة الزخرف الآية ٦٣ عن لسان عيسى عليه السلام حيث قال كل واحد منهم لقومه ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا ۖ﴾. وهذه الآيات وإن لم تلاحظ الأمور الحكومية مباشرة، ولكنها على أي حال تفيد أن إحدى الرسائل الأساسية للأنبياء العظام ﷺ كانت اطاعة الناس إياهم واتباعهم على الإطلاق.

ومن جهة أخرى فإن القرآن الكريم ينص على أن بعض أنبياء الله كانت بأيديهم الحكومة والحاكمية، كقوله تعالى:

٢. نوح: ٢ و ٣.

١. الشعراء: ١٠٥ - ١١٠.

﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ﴾^١
 ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ
 نَشَاءُ وَلَا نُنْصِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾^٢
 ﴿فَهَرَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَءَاتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ
 مِمَّا يَشَاءُ﴾^٣

﴿إِصْرِ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَادْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ * وَشَدَدْنَا
 مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلَ الْخِطَابِ﴾^٤
 ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾^٥
 ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ
 الْوَهَّابُ * فَسَخَرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ﴾^٦

وفي سورة البقرة الآية ١٠٢ حديث عن ملك سليمان، وهكذا في سورة النمل
 الآيتان ١٥ - ٢٤ ذكر لأحداث عن سليمان وجيشه وانصاره.

﴿وَسْأَلُونَكَ عَنِ الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا * إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي
 الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبِيًّا﴾^٧

ويتحدث القرآن الكريم أيضا بان الملأ من بني اسرائيل قد طلبوا من نبيهم - بعد النبي
 موسى ﷺ - ان يبعث لهم ملكا لكي يقاتلوا في سبيل الله، فقال لهم نبيهم ان الله قد بعث
 لكم طالوت ملكا.^٨

ان طالوت وان لم يكن نبيا ولكنه كان رجلا صالحا بتصريح القرآن الكريم قد اختاره
 الله تعالى وبواسطة احد الانبياء للتصدي للحكومة.

٢. يوسف: ٥٦.

١. يوسف: ٢١.

٤. ص: ١٧ و ٢٠.

٣. البقرة: ٢٥١.

٦. ص: ٣٥ و ٣٦.

٥. ص: ٢٦.

٧. ٨٢ و ٨٤ لا يفوتنا ان القرآن الكريم لم يصرح بنوة ذي القرنين ولكن يتحدث عنه بنحو يستظهر منه نبوته

مثل: ﴿قلنا يا ذا القرنين﴾ الكهف: ٨٦ ويدل على انه كان يوحى اليه.

٨. البقرة: ٢٤٦ و ٢٥٢.

حكومة نبي الاسلام ﷺ في القرآن الكريم

الآيات التي تناولناها كانت حول الانبياء الماضين، هنا نتطرق الى الآيات التي نزلت بشأن نبي الاسلام الاكرم ﷺ ووجوب اطاعة ذلك الوجود المقدس. تقسم هذه الآيات الى ثلاث مجموعات:

أ- الآيات التي تنص على وجوب اطاعة رسول الله ﷺ مطلقا كقوله تعالى:

﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا^١﴾

﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ^٢﴾

﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّدِيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا * ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيمًا^٣﴾

﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا^٤﴾
﴿يَوْمَ تَقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ * وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ^٥﴾

لندقق في هذه الآية الكريمة حيث تكرر لفظ «اطعنا» مما يشير الى ان النبي ﷺ - اضافة الى ابلاغ الاحكام الالهية - يمكن ان يصدر أوامر بنفسه واطاعة الأمرين واجب.

﴿وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا^٦﴾

وهناك آيات كثيرة تأمر صريحا باطاعة النبي كقوله تعالى:

٢. النساء: ١٣.

٤. الاحزاب: ٧١.

٦. الحجرات: ١٤.

١. النج: ١٧.

٣. النساء: ٦٩ و ٧٠.

٥. الاحزاب: ٦٦ و ٦٧.

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾^١

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^٢

﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾^٣

هذه الآيات تدل بصورة عامة على وجوب اطاعة رسول الاسلام الاكرم ﷺ، خاصة الآيات التي استعملت لفظ «أطيعوا» حيث يمكن الاستفادة جيداً بان اطاعة ذلك الوجود المقدس لا يختص بالاحكام الالهية التي هو ناقلها ومبلغها ومبيتها، بل تشمل الاوامر والنواهي التي اصدرها بشخصه. ان الرسول الاكرم ﷺ اذا بلغ احكام الله الى الناس وخضعوا لها، فانهم وان كانوا في الظاهر مطيعين للرسول ﷺ الا انهم في الواقع قد يطيعون أمر الله. وعندما تواجه تكرار لفظ «أطيعوا» في بعض الآيات يمكن ان نستظهر ان المراد من «أطيعوا» الثانية هي اطاعة أوامر شخص الرسول الاكرم ﷺ. وعليه يمكن القول بان انبياء الله كان لهم مقام آخر غير مقام إيلاغ وبيان الوحي الالهي وهو مقام الولاية وقيادة الأمة.^٤

ب - المجموعة الثانية هي الآيات التي توتخ الذين يسلكون طريق عصيان الرسول الاكرم ﷺ والمشاقة، المحادة، المخالفة والتولي وتحدّر من هذه المواقف كقوله تعالى:

﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾^٥

﴿وَمَنْ يَقْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾^٦

﴿يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثاً﴾^٧

١. آل عمران: ٣٢ و ١٣٢.

٢. النساء: ٩ والمائدة: ٩٢، النور: ٥٤، محمد: ٣٣، التغابن: ١٢.

٣. النور: ٥٦.

٤. العلامة الطباطبائي، الميزان ج ٤ ص ٢٨٨ ذيل الآية ٥٩ من سورة النساء وج ١٩ ص ٥-٣ ذيل الآية ١٢

٥. آل عمران: ٣٢.

من سورة التغابن.

٧. الانفال: ٢٠.

٦. النساء: ١٤.

﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُوْمِنِينَ تَوَلَّيْ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمُ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^١
 ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَأَعْلَمْنَا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُمْ بِتَقْضِىٰ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾^٢

﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^٣
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا غُرَّتْ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ﴾^٤
 ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَن يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا ذَلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ﴾^٥

﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن يُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^٦

﴿وَإِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَسَيُحْبِطُ أَعْمَالُهُمْ﴾^٧

﴿وَإِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ كَيْسُوا كَمَا كَبِتَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾^٨

﴿وَإِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ فِي الْآذِلِينَ﴾^٩
 ﴿لَا تَحِدْ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾^{١٠}

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^{١١}

﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾^{١٢}

- | | |
|------------------|-------------------|
| ١. النساء: ٤٢. | ٢. النساء: ١١٥. |
| ٣. المائدة: ٤٩. | ٤. الانفال: ١٣. |
| ٥. التوبة: ٦٣. | ٦. النور: ٦٣. |
| ٧. محمد: ٣٢. | ٨. المجادلة: ٥. |
| ٩. المجادلة: ٢٠. | ١٠. المجادلة: ٢٢. |
| ١١. العنبر: ٤. | ١٢. الجن: ٢٣. |

ج - المجموعة الثالثة: هي الآيات التي تتحدث عن حكومة نبي الاسلام الاكرم ﷺ وقضائه، وتصرح بان اطاعة الناس له في الشؤون الحكومية أمر واجب. مثل هذه الآيات أهم من المجموعتين السابقتين لاثبات مرادنا كقوله تعالى:

﴿فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^١

هذه الآية الكريمة تدل على ان قوام الايمان لدى المؤمنين هو الاحتكام الى الرسول الاكرم ﷺ في حل الاختلافات والتسليم لحكمه وأمره، بل وعدم الشعور بالكراهة والانزعاج.

﴿إِنَّا أَنزَلْنَا الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَىٰكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾^٢

في الآية الكريمة، لفظ «حكم» ظاهر في القضاء والحكم بين الناس.

﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ * وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مُّعْرِضُونَ * وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ * أَفِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحْبِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَسْتَقِمْ فَآوَلَيْكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾^٣

من هذه الآيات - خاصة الآية ٥١ - يستفاد ان المؤمنين الحقيقيين يجعلون

رسول الله ﷺ حكماً بينهم في حل اختلافاتهم.

﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾^٤

هذه الآية الكريمة فيها اطلاق قوي جداً وواسع في ان الرسول الاكرم ﷺ يجوز له

١. النساء: ٥٠.

٢. النساء: ٦٥.

٣. الاحزاب: ٦.

٤. النور: ٤٧ - ٥٢.

أي تصرف في أموال الناس ونفوسهم، وكل تدخل في شؤون حياتهم، ويجب على الناس أن يطيعوا وجوده المقدس في جميع شؤون الحياة.

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾^١

في هذه الآية الكريمة ليس لفظ «قضى» بمعنى القضاء المصطلح، أي التحكيم بين الناس، بل المراد أن الله ورسوله ﷺ إذا قررا أمرا وأصدرا فيه حكماً قطعياً فلا يحق للآخرين الاعتراض والمناقشة. وعليه فإن الآية المذكورة تشمل كل أمر سواء كان القضاء المصطلح وفصل الخصومات والمشاجرات أو شؤوننا أخرى.

حكومة أولي الامر في القرآن الكريم

لقد ورد في القرآن الكريم وجوب اطاعة غير شخص نبي الاسلام الاكرم ﷺ أيضا وهم «أولو الأمر» قال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^٢

يجب ان ننظر من هم «أولو الامر» الذين وجبت اطاعتهم الى جانب رسول الاسلام ﷺ وما هي اهم خصائصهم؟

في الآية الكريمة وردت اطاعة النبي ﷺ وأولي الامر مطلقة بدون أي قيد وشرط ما يدل على انهم لا يصدرون أمراً خلافاً لحكم الله، والآن لحصل نوع من التضاد في حكم الله، وهذا يمكن في حالة كون النبي ﷺ وأولي الامر معصومين، ولم يصدر منهم أي ذنب أو خطأ قط، لانه لو احتمل صدور حكم خاطئ أو غير صالح للزم استثنائه.

بهذا يكون المراد من «أولي الامر» في الآية الكريمة هم المعصومين كالنبي ﷺ

ولا يصدر منهم خطأ أو معصية أبداً، وقد اتفق علماء الشيعة على أن هؤلاء هم الائمة الاثنا عشر عليهم السلام - أي الامام علي وابتناؤه الطاهرون عليهم السلام - واطافة الى مفاد الآية فقد وردت روايات كثيرة في تفسير الآية كلها تثبت هذا التفسير.^١

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^٢

ان كلمة «ولي» في هذه الآية ليست بمعنى الصديق والناصر والمعين، لان الولاية بمعنى الصداقة والنصرة لا تختص بالذين يصلّون ويعطون الزكاة حال ركوعهم، بل هو حكم عام يشمل جميع المسلمين، فعلى المسلمين جميعا ان يحب احدهم الآخر، ويعينه حتى اولئك الذين لا يجب عليهم الزكاة، فاولئك ايضا يجب ان يحب احدهم الآخر ويعينه. من هنا يتضح ان المراد من «ولي» في الآية هو الولاية بمعنى الرئاسة، التصرف والقيادة المادية والمعنوية، خاصة وان هذه الولاية قد جعلت الى جانب ولاية النبي صلى الله عليه وآله وولاية الله تعالى وذكرت الولايات الثلاثة في جملة واحدة، وعليه فان هذه الآية من الآيات الدالة كنص قرآني على ولاية وامامة علي عليه السلام.

في الكثير من الكتب الاسلامية ومصادر أبناء العامة نقلت روايات عديدة تتحدث عن ان الآية المذكورة قد نزلت بشأن علي عليه السلام، وفي بعضها اشارة الى قضية التبرع بالخاتم حال الركوع، وفي بعضها لا توجد هذه الاشارة واكتفت بان الآية نزلت في علي عليه السلام.^٣

وقد نقل العلامة الطباطبائي رحمته الله نماذج من هذه الروايات من المصادر الشيعية والعامة في تفسيره الشريف «الميزان».^٤

١. مقتبس من تفسير الميزان ج ٤ ص ٣٨٩ و ٣٩١ وللإطلاع على بعض الروايات بهذا الشأن راجع التفسير المذكور ص ٤٠٨ وما بعدها وراجع «الامامة والولاية في القرآن الكريم» ص ٣٧ - ٥٤.

٢. البائدة: ٥٥.
٣. تفسير نمونه (التفسير الامثل) ج ٤ ص ٤٢٣.

٤. الميزان ج ٦ ص ١٥ وما بعدها. راجع الامامة والولاية في القرآن الكريم ص ٥٧ - ٧٥.

الحكومة في عصر الغيبة

اليوم ونحن نعيش في عصر الامام المعصوم عليه السلام نواجه سؤالاً مهماً جداً - يمثل مشكلة العالم الاسلامي - هو: في عصر لا يمكن الاتصال فيه بالامام المعصوم عليه السلام لمن تكون صلاحية الحكومة والقضاء؟

قلنا آنفاً: يحكم العقل بان في عصر غيبة الامام المعصوم عليه السلام يحق لاشخاص ويجب ان يتصدوا للشؤون الحكومية وهم الاقرب من غيرهم الى مقام العصمة في الجهات الثلاثة: الاحاطة العلمية بالاحكام والضوابط الالهية، وتشخيص ظروف الامة الاسلامية والمجتمعات المعاصرة الاخرى والعلم بالمصالح والمفاسد الجزئية للامة الاسلامية، والتقوى، الورع، العدالة والامانة.

هذا المضمون من المستقلات العقلية وليس فيها اي شك او شبهة، ولذا فهي حاکمة على جميع الادلة. ولكن اعتبار الشرائط الثلاثة لا يحدد شخص الحاكم، حيث وردت روايات بهذا الشأن تتضمن عناوين عامة، وتدل على ان الفقيه جامع الشرائط يمكن ان يتصدى لجميع او بعض المناصب الحكومية، ولا تعين اشخاصاً أو شخصاً خاصاً. هل من المحتمل ان مشروع الدين الاسلامي المقدس في نظام الحكومة في عصر غيبة الامام المعصوم عليه السلام هو أن جميع الذين تتوفر فيهم الشرائط العقلية الثلاثة المذكورة يمكن ان يتصدوا لجميع المناصب والمسؤوليات الحكومية؟ فمثلاً اذا كان في بلد ذي ٥٠ مليون نسمة مائة فقيه جامع للشرائط فهل يكون هؤلاء المائة حكاماً ويكون البلد عملياً ذا مائة جهاز حكومي؟

لا شك ان المشروع المذكور على خلاف مقتضى العقل والحكمة الالهية، لان احد الامور التي توجب وجود الحكومة والحاكم هو القضاء على الخلافات والنزاعات في المجتمع، وايجاد الانسجام والتنسيق بين الافراد والفئات المختلفة، على هذا الاساس كيف يمكن ان يعرض مشروع ناقض لهذا الغرض، ويكون عاملاً أساسياً لوقوع التفرقة والنزاعات؟ لا يمكن قطعاً نسبة مثل هذا المشروع الى الاسلام.

ويمكن ان يطرح سؤال نفسه وهو: ما العمل مع اطلاق الروايات في هذا الشأن؟

الجواب:

اولاً: لنفرض بان الفاظ هذه الروايات مطلقة في الظاهر، الا أن اطلاقها ناظر الى المقام الذي صدرت فيه الروايات، ففي عصر صدورهما كانت الامة الاسلامية محرومة من الحكومة الاسلامية بمعناها الصحيح، وترزح تحت سلطة طواغيت عصورها، ومن جهة اخرى لم يكن من الممكن تاسيس الحكومة الاسلامية، ومن جهة ثالثة كان الشيعة متشتتين في اصقاع البلاد الاسلامية. وكان من الضروري تدبير وادارة الشؤون الاجتماعية طبق الموازين الاسلامية الصحيحة، ولهذا الهدف كان الائمة الاطهار عليهم السلام يرشدون اتباعهم أينما كانوا بان يراجعوا الفقيه جامع الشرائط، أي في تلك الظروف وفي داخل حكومة المتسلطين اللاشريعية كان الشيعة بحاجة الى حكومة تحل مشكلاتهم، اذن الروايات ناظرة الى ظروف خاصة لم يمكن فيها للحاكم الشيعي - الذي هو اقرب الناس الى مقام العصمة - تولي حكومة الامة الاسلامية بامر الامام المعصوم عليه السلام.

ثانياً: ان منهج فقهاءنا في ابواب وفصول الفقه كافة هو: اذا وجد حكم عقلي في مورد ما فانه بمنزلة وجود قرينة لبيّة في ذلك المورد، والاطلاقات الواردة في ذلك المورد يكون لها تقييد لبيّ. وفي نظرنا ان العقل في مورد الحكومة يحكم دون شك في حالة وجود ظروف تساعد على تاسيس حكومة مطابقة للاحكام والقوانين الالهية بأن تكون قيادة وامامة تلك الحكومة مركزية وواحدة، والحكومات المتعددة لا تتمكن من تحقيق وضمان مصالح الامة الاسلامية.

وعليه لا تدل الروايات الواردة على انه لو قام اقرب الناس الى الامام المعصوم عليه السلام باستلام زمام شؤون الامة في ظروف خاصة يجب تاسيس عشرات ومئات الحكومات، في مثل هذه الظروف يجب ان يكون الاقرب الى مقام العصمة هو القائد للامة الاسلامية ويؤسس حكومة مركزية واحدة.

لو لم يكن لدينا رواية حول ولاية الفقيه، لاكتشفنا بدليل العقل بان مثل هذا الجعل قد تم من قبل الله تعالى، ومثل هذا الشخص مأذون من قبل الشارع المقدس والحاكم

الاصلي، كما انه مأذون من قبل امام العصر عليه السلام بان يتولى تدبير وإدارة الامة الاسلامية. ثالثاً: في مثل هذه الموارد يكون الدليل الاصلي هو الحكم العقلي المستقل وتويده هذه الروايات وليست بصدد أعمال التعبد.

على اي حال اننا ثبت مضمون هذه الروايات بنحو أتقن وبحيث يورث الاطمئنان بنحو افضل من خلال الادلة العقلية المتينة، ولا نشعر بالحاجة للروايات لاثبات المطلوب.

والامر على هذا النحو في مورد اصل وجوب التقليد، فلو اردنا اثبات وجوب تقليد المجتهد في الفروع استناداً الى الروايات والاحاديث فسوف لانتوصل الى ذلك لانه: اولاً: الاحاديث والروايات التي تدل بصراحة على هذا الامر ليست كثيرة.

ثانياً: ومع افتراض كثرة هذه الروايات والاحاديث فان المجتهد وحده هو الذي يستفيد منها لاثبات الأمر، اي ان من يبلغ مستوى الاجتهاد يدرك من خلال مطالعة ودراسة تلك الاحاديث والروايات ان غير المجتهد يجب عليه تقليد المجتهد في الفروع، وغير المجتهد لانه غير مجتهد لا يستطيع ان يستخرج هذا الحكم الفقهي بالبحث والتحقيق في الاحاديث والروايات.

ومن جهة اخرى ان هذا الطريق وهو الرجوع الى المجتهد في كل مسألة فقهية مغلق أمامه، لانه عندما يحكم المجتهد على غير المجتهد: «يجب عليك في فروع الدين تقليد المجتهد» من اين يعلم غير المجتهد بانه في هذه العبارة «يجب عليك في فروع الدين تقليد المجتهد» يجب ان يقلد المجتهد؟

وبعبارة اخرى: اذا نظرنا الى «وجوب تقليد غير المجتهد من المجتهد» كحكم شرعي وتعبدي (مقابل الحكم العقلي) فيما ان استتباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة مقدور للمجتهد فحسب، فان الحكم المذكور يتوصل اليه شخص المجتهد فقط، أما غير المجتهد فانه لن يتوصل اليه لانه غير مجتهد. كما انه يواجه مشكلة اخرى وهي ان حجية رأي المجتهد لم تثبت له بعد! وللخروج من هذا الخناق يجب ان نذعن بان «وجوب تقليد غير المجتهد من المجتهد» ليس حكماً شرعياً وتعبدياً يثبت بالادلة الفقهية بل حكم

عقلاني. إذ إن كل انسان عاقل وفقا لذوقه وقريحته العقلانية يراجع في الامور التي لاعلم ومعرفة له بها الى الخبراء والعلماء، ولهذا يرى الدليل العقلي ان من اللازم الرجوع الى المجتهد والفقيه. اذن لا يمكن أبدا أن يحدد ويعين رأي الفقيه وظيفه غير المجتهد ويلزمه بالرجوع الى المجتهد والتقليد منه، بل ان حكم عقله القطعي يدفعه نحو المجتهد ويعلن حجبية رأيه.

في ضوء هذا الدليل العقلي القطعي يفهم كل بالغ جديد تكليفه ولا يحتاج الى اي دليل تعبدى، والروايات الواردة بهذا الشأن ترشد فقط الى ذلك الحكم العقلي فحسب. على أي حال، توجد في المسائل الفقهية موارد كثيرة نكتشف الحكم الالهي فيها عن طريق الادلة العقلية القطعية، أو بناء العقلاء القطعي، ولسنا بحاجة الى الادلة الظنية والاجتهادية. والالتفات الى هذه الموارد - وعددها في حدود الفقه الاسلامي غير قليل - يمكن ان يكون نافعا ويفتح آفاقا على المحققين في هذا النطاق من المعارف الاسلامية.

الخصيلة

يتحصل مما ذكر:

اولا: ان وجود الحكومة أمر ضروري لكل مجتمع وهذا أحد الاحكام العقلية القطعية وهو - طبعا - مقبول لدى الشارع المقدس ايضا. إذ ان الكثير من الاحكام والقوانين الاسلامية لا يمكن تنفيذها الا في ظل حكومة اسلامية، وهذا في نفسه شاهد على ان في الرؤية الاسلامية لا بد من وجود حكومة للأمة الاسلامية.

ثانيا: يجب ان تنتسب الحكومة الى الله تعالى، ومع غض الطرف عن الجعل الالهي ليس لأحد ولاية على أحد.

ثالثا: لم يُنصّب غير الرسول الاكرم ﷺ و - استناداً الى رأي الشيعة الائمة الاطهار (عليه السلام) - أي شخص آخر لتصدي ولاية امر المسلمين.

رابعا: في عصر غيبة ولي العصر (عج) يجب ان يتولى أمر قيادة وزعامة الامة

الإسلامية أقرب المسلمين الى الامام المعصوم عليه السلام - أي الشخص الذي يبلغ أعلى مستوى في الشرائط الأساسية الثلاثة: الاحاطة العلمية بالمعارف الإسلامية والاحكام والقوانين الإسلامية، تشخيص المصالح والمفاسد في المجتمع وادارة وتدير الشؤون الاجتماعية والتقوى والعدالة - في المجتمع الاسلامي ينصب للحكومة الفرد الاصلح من الامة - وهو الذي يتصف بالشرائط المذكورة اكثر من غيره - وله إذن من قبل الشرع الاسلامي المقدس وامام العصر عليه السلام في ان يمارس الحكومة على المجتمع - والمتصدون الآخرون للشؤون الاجتماعية والحكومية يجب ان يتصفوا بالشرائط الثلاثة حسب اختلاف درجة مسؤولياتهم.

اطروحة جديدة في تنصيب الحاكم والمسؤولين الآخرين

هنا تقدم اطروحة حول طريقة تعيين الحاكم وسائر المسؤولين، ونعتقد أنها تنسجم تماماً مع حكم العقل وأسس الاسلام، وتخلو عن العيوب والنقائص الموجودة في الاطروحات الاخرى وهي:

يطلب أولاً من الناس في كل قرية ومدينة واطليم بان يعرفوا العدول الذين يعرفونهم، فيقوم كل فرد بتعريف واحد او عدة اشخاص يعلم انهم عدول حقيقة الى مركز خاص. بهذه الطريقة سوف تُعرف مجموعة الافراد العدول في المدينة.

وفي المرحلة الثانية: يعرف الذين عرفت عدالتهم من خلال اليقين الحاصل من الشيع بين الناس عدول المدينة الذين هم مجهولون غير معروفين عند عامة الناس، وبهذا يتشكل مجمع لجميع العدول في المدينة. ونسبة عدول المدينة الى سكانها - طبعاً - لا تكون واحدة في جميع المدن. لو اصبح المجتمع اسلامياً تماماً، وعمته التربية الإسلامية كانت الغالبية من افراده عدولا وعدد الفاسقين والفجار نادراً واستثنائياً.

في المرحلة الثالثة: يصنف عدول المدينة حسب علومهم ومعلوماتهم واختصاصاتهم وتجربتهم، بعبارة اخرى يحدد ويعين عدول كل صنف وشريحة مثل:

الفلاحين، عمال المصانع وورشات العمل، المهندسين، الأطباء، التجار، العسكريين، الثقافيين و... وبذلك ينقسم مجمع عدول المدينة الى عدة لجان فرعية يكون اعضاء كل لجنة افراداً عدولاً متخصصين ومتبحرين في علم وفن وحرفة خاصة، وان لم يكن ميزان تخصصهم وتبحرهم واحداً.

في المرحلة الرابعة: يصنف اعضاء كل لجنة حسب درجة الاختصاص والتبحر، فمثلاً لجنة الثقافيين - التي تضم كل الثقافيين العدول في المدينة - يصنف اعضاؤها حسب المستوى العلمي والتجربة. ونظراً الى كون اعضاء اللجنة من الثقافيين فانهم يعرفون جيداً الموازين والمعايير في تحديد المستوى العلمي والتجربة لكل عضو، وبما ان الجميع عدول فانهم لا ينحرفون عن طريق العدالة والانصاف ولا يحكمون خطأ عند تحديد المستوى العلمي والتجربة لكل فرد. لاشك ان كل مدينة بحاجة الى مدراء روضات الاطفال، المدارس الابتدائية، المتوسطة، الاعدادية وهكذا مدير التربية والتعليم ومعاونيه.

ان اعضاء لجنة الثقافيين اللاتنيين للتصدي للمناصب المذكورة تناط اليهم هذه الاعمال، ويباشرون بتقديم خدماتهم في مدينتهم، واما الاعضاء الذين لهم مستويات اعلى من ذلك، ويصلحون لتولي مناصب لاحاجة اليها في مدينتهم - يمكن مثلاً ان يكونوا مدراء للتربية والتعليم في المحافظة - فيبعثون الى مركز المحافظة. بهذا تتوجه من كل مدينة من مدن المحافظة مجموعة من الثقافيين العدول ذوي العلم والمعرفة الذين لاحاجة اليهم في مدينتهم الى مركز المحافظة. هذه المجموعات تجتمع في مركز المحافظة وتشكل مجموعة اكبر. هذه المجموعة الكبيرة تقوم بتصنيف اعضائها حسب التجربة والمستوى العلمي وينتخب من بينهم افراد لتصدي مناصب ومسؤوليات في المديرية العامة للتربية والتعليم بالمحافظة ويباشرون بالخدمة في مركزها. ولكن افراداً آخرين - ممن لهم مستوى علمي أعلى وتجربة اكبر ويمكن ان يتولوا مسؤوليات لا توجد في مركز محافظتهم - يبعثون الى العاصمة. كل محافظة من محافظات البلاد تبعث مجموعة من الثقافيين العدول وذوي المستويات العليا في العلم والتجربة الى العاصمة.

ومن مجموع المجموعات الثقافية المقبلة من المحافظات الى العاصمة تتشكل مجموعة اكبر، وبطريقة مشابهة لما ذكر يصنفون وينسب عدد منهم لتولي مناصب متعددة ومتنوعة في وزارة التربية والتعليم في العاصمة ويشرعون باعمالهم، والباقيون - وهم الثقافيون العدول والمتقون الذين لهم تجربة اكبر - ينصبون كمستشارين للقائد في الامور الثقافية في البلاد.

ومن بين المتصددين لمسؤوليات في وزارة التربية والتعليم ينتخب من هو اكبر تجربة في الاعمال التنفيذية ويمتاز بادارة وتدير افضل وزيراً للتربية والتعليم. ومستشارو القائد في الشؤون الثقافية يشكلون مجلساً استشارياً مسؤوليته وضع الاحكام والضوابط اللازمة في التربية والتعليم في البلاد بصورة تدريجية، ولكي تكون شرعية وقانونية تقدم للقائد لامضائها.

وهكذا ارباب الحرف والمهن والشرائح الاخرى فانهم يعملون بهذه الطريقة، وبذلك تجد المسؤوليات والمناصب التنفيذية في البلاد متصددين صالحين ولائقين وعدولاً وحملة العلم وخبراء، كما يتولد مجلس استشاري مستقل لكل شأن من شؤون البلاد، هذا وتلبى حاجة الشعب من المسؤولين التنفيذيين والمقننين الصالحين.

وفي شرائح الشعب هناك شريحة علماء الدين، وتعمل كما ذكر، فمجموعة علماء الدين العدول في كل مدينة يشكلون مجمع علماء الدين، ثم يبعث المجمع أعلم اعضائه الى مركز المحافظة، وعلماء الدين المقبلون الى مركز المحافظة من مختلف المدن يبعثون أعلمهم الى العاصمة، فيجتمع فيها مجموعة من أعلم علماء الدين وفقهاء البلاد واكثرهم خبرة ويشكلون «مجلس الخبراء». ان اعضاء هذا المجلس - كما هو الملاحظ - ينتخبون من قبل الفقهاء وعلماء الدين في البلاد وبذلك تكون لهم الاهلية وحق انتخاب وتعيين الأعلام والاكثر خبرة من بين علماء الدين والفقهاء.

على أي حال يقوم مجلس الخبراء - المتشكل من مجموعة من افضل فقهاء البلاد خبرة وتجربة - في بداية اعماله وقبل اي عمل آخر بانتخاب من توفرت فيه الشرائط الثلاثة المذكورة آنفاً اكثر من غيره ك«قائد». من هنا يكتشف العقل بصورة قطعية أن الامام

المعصوم عليه السلام يرضى بهذا الانسان الصالح، لانه لو لم يرتض قيادة هذا الانسان، فانه اما يرتضي عدم وجود الحكومة ونحن نعلم ان الشارع الاسلامي المقدس لا يرضى بعدم وجود حكومة في الامة الاسلامية وتقويت مصالحها، واما يرتضي قيادة غير الاصلح - وهو ترجيح مرجوح - وهذا الكشف القطعي يمنح الشرعية لقيادة وحكومة الانسان الاصلح.

بعد تعيين القائد، تشكل مجموعة من اعضاء مجلس الخبراء ممن لهم تعمق في الفقه «مجلس الافتاء» ويكونون مستشارين للقائد في شؤون الافتاء، فمن دون شك ان الفتوى التي تحصل بعد دراسات وبحوث من قبل مجموعة من افضل الفقهاء في البلاد، يكون احتمال صحته كبيراً جداً، ان «مجلس الافتاء» سيكون عضداً للقائد في شؤون الافتاء.

ومجموعة اخرى من اعضاء مجلس الخبراء الذين لهم معرفة اكبر بمصالح المجتمع الاسلامي واسلوب التقنين تشكل «مجلس الصيانة». هذا المجلس يشرف على اعمال المجالس المختلفة التي تعمل كمجالس استشارية للقائد في مختلف شؤون المجتمع، وما أشرنا آنفاً كل واحد من المجالس التي تعمل كمجالس استشارية للقائد نظير مجلس الشؤون الثقافية، مجلس الشؤون العسكرية والدفاعية، مجلس الشؤون القضائية، مجلس الشؤون الزراعية و... تقوم في اطار اختصاصها وتعمقها بوضع احكام وضوابط، وليس لها اساساً وظيفة غير ذلك.

ان واجب «مجلس الصيانة» هو دراسة ما يصادق عليه كل مجلس من الناحية الاسلامية كي لا يكون معارضاً للقواعد الفقهية نظير ما يمارسه «مجلس صيانة الدستور» في الجمهورية الاسلامية الايرانية مع ما يصادق عليه «مجلس الشورى الاسلامي». ان «مجلس الصيانة» عضد القائد في عرض الاحكام والضوابط المختلفة على القواعد الفقهية في الاسلام.

والوظيفة المهمة الاخرى الملقة على عاتق اعضاء مجلس الخبراء - اعم من اعضاء مجلس الافتاء واطمن مجلس الصيانة - هو الاشراف الدقيق على نشاطات القائد، إذ من

الممكن ان يضعف القائد بعد مدة قصيرة او طويلة في جميع او بعض الشرائط الثلاثة المذكورة، أو يفقدها كلها او بعضها من الأساس، او يظهر شخص أجدر منه في التصدي لامر القيادة، ان تشخيص كل واحد من هذه الامور هو من صلاحيات اعضاء «مجلس الخبراء». ان «مجلس الخبراء» بعد تشخيص أحد هذه الامور او بعد وفات القائد يجب عليه تنصيب النائب عنه. وينتخب النائب - طبعاً - من بين اعضاء مجلس الخبراء.

مزايا الاطروحة

هذه هي اطروحة مقترحة لتنصيب الحاكم وولي امر المسلمين والمسؤولين الآخرين - اعم من المقتنين، منفذي القانون والقضاة - وفي تصورنا ان هذه الاطروحة ذات مزايا قياساً مع الاطروحات المتداولة، نشير الى أهمها:

١ - في هذه الاطروحة يعطى مزيد قيمة الى التقوى، الورع، العدالة والأمانة، وبالتالي فان الفاسقين، الفاسدين والمفسدين يعجزون عن تولي مناصب اجتماعية وحكومية، ولا يجدون مجالاً للظلم والافساد. من جهة أخرى بما ان المنتخبين لتصدي شؤون البلاد متقون وعدول فانهم لا يخضعون للترغيب والتهديد، ويشتخبون اشخاصاً صالحين حقاً لتصدي المسؤوليات، بدون ان تتعقد آمالهم على أشخاص أو يهابون آخرين.

في الانظمة الحكومية الحاضرة بما ان جميع الذين يصلون الى سن البلوغ القانونية - سواء كانوا متقين أم لا، عدولاً كانوا أو ظالمين - لهم حق انتخاب المتصدين، فانهم ذوو ارضية خصبة للترغيب والتهديد، فيقوم من لهم صورة انسان وسلوك شيطان باستغلال هذه الارضية المناسبة، وباستخدام الوان الترغيب والتهديد يوصلون من يشاؤون الى كرسي الرئاسة والسلطة بايدي الشعب نفسه.

لو كان الناخبون متقين وعدولاً فانهم لا يتاثرون، ولأدلو باصواتهم الى من يجدونه صالحاً حقاً.

الخلاصة: بما ان الناخبين في اطروحتنا متقون وعدول فان المنتخبين كذلك.

ولا يجد الفاسدون والمفسدون مجالاً لترشيح انفسهم لتصدي الشؤون الحكومية، سواء شكلوا الاكثرية في المجتمع أو لا.

٢- في الاطروحة المذكورة يتم انتخاب المتصدين عبر عدة مراحل، فمثلاً اذا رغب شخص بان يكون رئيساً للجمهورية فلا بد أن تجرى خمس أو ست مراحل انتخابية على الأقل، ولو لاحظنا أن في كل مرحلة من هذه المراحل الخمس أو الست يجب ان يتفوق ويمتاز على عدد كبير من المرشحين، فان صعوبة الامر تتوضح الى حد ما. من هنا فان الذي لا تتوفر فيه الشرائط الثلاثة المعتمدة لا يدور في ذهنه الخاوي بان يكون رئيساً للجمهورية، لانه يعلم ان من الواجب لنيل هذا الهدف الاتصاف بتقوى وعدالة شديتين، وعلم ونشاط كبيرين، ولاكتساب هذه الصفات والخصائص يتبغى السعي والجهد مدة طويلة.

٣- عندما تثمن التقوى والعدالة في المجتمع، واعتبر من الضروري الاتصاف بهما حتي لتصدي المسؤوليات والمناصب الدائنية قوي دافع عامة الناس للتحلي بالتقوى والعدالة وتستقيم اعمالهم واخلاقهم.

وبالعكس لو فقدت التقوى والعدالة منزلتهما ولم يشترطاً لتولي المناصب الاجتماعية، واستطاع الفاسقون، الفجار، الفاسدون والمفسدون ايضاً من التسلق الى مستويات اعلى ضعف دافع الاهتمام بالحق والحقيقة تدريجاً، حتى لا يبقى له أثر. لا شك - طبعاً - في ان المجتمع الذي يكرم فيه ارباب التقوى والعدالة، ويكونون في واجهته يروج فيه سوق التظاهر والرياء، ألا أن هذه الاساليب الخداعة لا تدوم طويلاً.

٤- في الاطروحة المذكورة يحق لكل فرد من افراد المجتمع ان يعلن عن رأيه وعقيدته في حدود معرفته ودائرة معلوماته، ولعامة الناس ابداء آرائهم لتعريف وتعيين العدول فقط. ونعرف ان تشخيص العدالة في مراتبها الدائنية - التي تكفي مثلاً لامامة صلاة الجماعة - أمر ميسور ومقدور، وعليه فان الناس في دائرة معلوماتهم يحق لهم الاعلان عن آرائهم. والعدول ايضاً عندما يشبتون عدالة الآخرين، لا يؤدون الشهادة إلا في دائرة علمهم ومعلوماتهم، اذ أن من يعاشر إنساناً آخر ويشاهد افعاله واقواله يفهم انه يتوفر على

ملكة العدالة أم لا.

لا تصعب معرفة الصنف والشريحة التي ينتمي إليها كل فرد من العدول. وعدول كل شريحة وصنف عندما يعينون ويحددون المستوى العلمي والخبرة لكل عضو من اعضاء مجمعهم ويخبرون عن وجود مراتب ومستويات مختلفة في مجمعهم انما يتحدثون عما يعلمون ويظهرون آراءهم. من المسلّم به ان الطبيب العادل يمكنه اداء الشهادة بان الطبيب الفلاني في أي مستوى علمي وخبرة.

باختصار: ان الإعراب عن الآراء والانتخابات يتم على اساس من العلم والمعرفة والبصيرة، كل شخص يبدي رأيه عن الامور التي يعلمها فقط لا التي يجهلها، ولا يجوز له ذلك، بينما في الانظمة السياسية الاخرى التي تكون الانتخابات فيها عامة وذات مرحلة واحدة يبدي عامة الشعب آراءهم قهراً لتعيين المتصدين للمسؤوليات الحكومية المهمة، مع انهم لا يصلحون أبداً لمثل هذا الأمر. في الواقع ان الذين لا يملكون حتى القليل من المعلومات عن العلم والفن والمهنة الخاصة يريدون تعيين ابرز واعلم الافراد في ذلك العلم والفن والمهنة!!

في اطروحتنا، تجري الانتخابات والتنصيات على اساس ما يؤديه الشهود العدول -الذين تحترم وتطاع آراؤهم عقلاً وشرعاً- ولكي يُعلم الاصلح للتصدي لمنصب خاص بين اشخاص متمائلين يلاحظ عدد البيئات والشهادات، فمن شهدت بيئات اكبر عدداً على جدارته ولياقته فانه يرجح طبعاً، ويتعين لتصدي ذلك المنصب. هذه الطريقة معقولة ومشروعة وموافقة للموازن الشرعية. كما ان العقل يحكم بأن البيئات التي عددها اكبر هي الاقوى وقولها هو المرجح اللهم الا أن يكون هناك دليل شرعى خاص.

فمثلاً قبل تحقق وثبات الجمهورية الاسلامية في ايران كان من اللازم لاثبات المجتهد الاعلم ان يشهد على ذلك اثنان من الخبراء العدول، وان تعارضت البيئات كان المجتهد الاعلم هو الذي تشهد لصالحه اكبر عدد من البيئات، كان هذا نوعاً طبيعياً من الانتخاب المتبع آنئذ. على أي حال فان الطريقة التي نقترحها طريقة اسلامية لها شبيه ونظير في موارد كثيرة.

٥ - الانتخابات ذات المراحل التي تقترحها لا تحتاج الى صرف زمان طويل، ولا تتطلب طاقة انسانية كبيرة، ولا تحتاج الى بذل نفقات مالية ومادية ضخمة، كما لا تحتاج الى صخب اعلامي واثارات انتخابية، والأهم انها لا تثير الاحقاد الدفينة ولا الحب والبغض الناشين من الهوى، ولا تؤجج نيران الخلافات والنزاعات. ان تعيين العدول لمدينة لا يستلزم الامور المذكورة. ان الاشخاص العدول المعروفين والمشهورين يجتمعون بسهولة ويدلون بالشهادة قولاً أو كتابة بان بعضاً آخر في المدينة هم عدول أيضاً. وجميع الانتخابات والتنصيات بعد هذه المرحلة تجري على يد اشخاص عدول ومتقين، فلا حاجة - طبعا - للامور المذكورة وتجري الانتخابات والتنصيات وفق طريقة طبيعية جداً وتدرجية وهادئة وسليمة.

وعلى عكس ذلك تستتبع الانتخابات في كل من الانظمة السياسية والحكومية المعاصرة مفسدات عظيمة. في بلدنا الذي يحكمه نظام اسلامي وللشعب معرفة وانسجام مع التعاليم الاسلامية وليس فاقداً للتربية الاسلامية تماماً لا تجري فيه انتخابات طبيعية وسليمة، ليس فقط في انتخاب نواب مجلس الشورى الاسلامي ورئيس الجمهورية، بل حتى عند تعيين الفقهاء الاعضاء في «مجلس الخبراء» حيث تصرف اموال طائلة، وتعد مجالس عديدة لالقاء الكلمات الخاصة بالانتخابات، والخطب الدعائية وتوزع النداءات والاعلانات والصور خارج نطاق حدودها، والمرشحون الصالحون الذين يقصدون رضا الله تعالى فقط يضطرون لممارسة هذه الاعمال لكي يتمكنوا من تعريف انفسهم للناس في هذه الاجواء الغائمة والمسمومة، ويرغبونهم لانتخابهم، ومن يعجز عن النشاط الاعلامي يبقى مجهولاً. من هذا المختصر الذي ذكرناه عن انتخابات بلادنا الاسلامية يمكن قياس اوضاع البلدان والمجتمعات الاسلامية عليها:

٦ - ان باب هذه الانتخابات مفتوحة دائماً، فمن لم يتوفر على ملكة العدالة اليوم ثم حصل على هذه الملكة الثمينة فانه يجد طريقه الى مجمع عدول المدينة بشهادة عادلين. ان عدول المدينة يمكنهم دائماً ان يشهدوا على عدالة شخص جديد، وبذلك يستقبلونه في مجمعهم. كما ان العادل اذا ترقى مستواه العلمي وتجربته، واثبت جدارته لتصدي

منصب أعلى فانه يرشح لذلك المنصب فوراً. ولمثل هذا النوع من الارتقاء في المستويات حاجة الى اقامة انتخابات عامة - والتي تكون عادة صعبة للغاية ومثيرة للمشكلات - . في الانظمة السياسية المعاصرة بما ان الانتخابات العامة تستدعي تحمّل المتاعب والمشاق المضنية من قبل الحكومة والشعب، فانها تجرى مرة واحدة كل عدة سنوات، وهذا بدوره يوجب حرمان اشخاص يصبحون صالحين لتصدي المناصب في هذه الفترة حتى موعد اقامة الانتخابات العامة التالية، بينما في اطروحتنا ليست الانتخابات ذات مرحلة واحدة، وبالتالي يبقى طريق انتخاب الاشخاص الصالحين مفتوحاً دائماً.

٧ - من مشكلات كل نظام حكومي ان لا يكون تشخيص اللائقين لتصدي الشؤون المختلفة أمراً سهلاً عادة ويستدعي جهوداً حثيثة، وبالتالي تبقى بعض المناصب والمسؤوليات شاغرة، بينما لا تخلو البلاد من ذوي الخبرة. وفي اطروحتنا لا يبقى شخص صالح مجهولاً، فكل مسؤول يكفيه للحصول على متصدين للمناصب التي ترتبط بمسؤوليته الرجوع الى مجمع العدول خاصة اللجنة الاختصاصية التابعة لتلك المناصب والمطالبة بتعريف اشخاص صالحين لتوظيفهم. ونظراً الى ان اعضاء كل مجمع مقسمون الى اصناف فيمكنهم بيسر وسرعة انتخاب الاصلح من بينهم وتعريفه. هذا التصنيف له امر ايجابي آخر وهو انه يبين الأعمال التي ليس لها قوة انسانية كافية، وسيكون هذا تنبيهاً جيداً لاولياء الامور لبذل المزيد من الجهود لإعداد اشخاص صالحين لتصدي تلك الوظائف.

المهم على اي حال، هو ان لا يبقى الصالحون واللائقون في المجتمع عاطلين دون انتفاع بهم، ومن جهة اخرى لا تبقى وظائف مختلفة شاغرة.

٨ - وليس الأمر في اطروحتنا ان يبقى الصالحون حقاً لتصدي وظائف - بسبب عدم تشخيصهم او حالات الحب والبغض والمآرب الشيطانية بين المسؤولين - عاطلين ولا يوظفون للاعمال المناسبة. فمن كان مجاهداً وبلغ مستوى من التقوى والعدالة والعلم والنشاط يشعر بالسرور بانه سوف يصل الى ما يستحقه لانه ليس مجهول القدر والذين تتم الاقالة والتنصيب على ايديهم متقنون وعدول، ومن المهم جداً ان لا يشعر الصالحون

في كل مجتمع بالطرد والمظلومية، ولا يتذوقوا طعم اليأس والفشل المرّ.

٩- نعرف ان فتوى الفقهاء المشهورة - بشأن مشاركة المرأة في الشؤون الاجتماعية - هي انها لا يحق لها المشاركة في «الحكومة» و «القضاء»، وعلى هذا الاساس تطرح شبهات حول حقها في الانتخاب وانتخابها، إذ أن الادلاء بصوتها لتعيين المسؤولين للشؤون الحكومية هو نوع من التدخل في شؤون الحكومة، وهكذا انتخابها لتصدي وظائف حكومية وقضائية فانه امر غير مشروع، حتى انهم اشكلوا في عضوية المرأة في المجلس التشريعي استناداً الى ان «التشريع» من شؤون الحكومة. ولكن ينبغي العلم بان جميع هذه الاشكالات والشبهات تكون واردة حينما يسلم بالقواعد النظرية لـ «الديمقراطية» ولا يسلم بها في الاطروحة المقترحة.

توضيحه: في نظرية «الديمقراطية» يكون كل انسان حاكماً على نفسه، ويملك حق تقرير مصيره، وعند ابداء الرأي يفوض الانسان حقه في «الحاكمية وتقرير المصير» الى شخص آخر، وبهذا يتلقى المتصدون للشؤون الحكومية حق الحكومة على الناس من الشعب نفسه، وبعبارة اخرى ان شرعية حكومة المتصددين ناشئة فقط من ارادة الشعب ورأيه.

من هنا يبرز هذا الاشكال والشبهة، وهو أن النساء بادلاء اصواتهن يعطين الشرعية لحكومة اولياء الامور، وبذلك يتدخلن في امر الحكومة، وهذا عمل فيه شبهة، بينما في اطروحتنا ليس ادلاء الرأي بمثابة تفويض الحق والمنصب للغير أبداً، بل هو في حد اداء الشهادة على عدالة شخص وتقواه وعلمه وخبرته. اذن عندما تدلي امرأة بصوتها فانها لا تمارس اكثر من اداء الشهادة، ولم يقل أحد - طبعا - بان النساء لا يحق لهن الادلاء بالشهادة ايضا.

واما الوظائف التي يحق للنساء التصدي لها فيمكن القول: انهن يمنعن من التصدي للوظائف التي تعتبر من الشؤون الحكومية والقضائية، واما الوظائف الاخرى فلا مانع فيها، فالمرأة يمكن ان تكون مديرة للمدرسة الابتدائية والثانوية للبنات حسب كفاءتها الاخلاقية والمعنوية والعلمية، أو تكون ممرضة او طبيبة للنساء ومتصدية لوظائف

أخرى. المرأة يمكن أن تترقى إلى أعلى المناصب بعد القيادة - وهي استشارية القائد - لأن ذلك ليس تدخلا في الشؤون الحكومية أبداً، للمرأة التي تحظى بمستوى عالٍ في التقوى والعدالة والعلم والتجربة حق الارتقاء إلى منصب استشارية القائد، ومن المعلوم أن هذه المنصب لا يقل عن أي منصب حكومي وقضائي.

زبدة القول في أطروحتنا هي أن النساء يحق لهن الإدلاء بأصواتهن إضافة إلى تمكنهن من التصدي لأي منصب عدا الوظائف الحكومية والقضائية - حسب الفتوى المشهورة - دون أن يقع ما يخالف الشرع.

١٠ - أن القسم الأعظم من الاضطرابات والانظام في جميع المجتمعات - ومنها مجتمعنا - يرجع إلى الإقالات والتنصيبات غير الوجيهة. لقد لاحظنا كثيراً عندما يستقيل أحد المتصددين من وظيفته ويسلم منصبه إلى شخص آخر يقوم المتصدي الجديد بدون دليل وجيه بإقالة الجميع أو الكثير من ذوي المناصب التي تحت مسؤوليته وينصب آخرين محلهم. لاشك أن الأشخاص الجدد لكي يصلوا إلى مستوى الأشخاص السابقين في العلم والتجربة والنشاط يلزم مرور فترة طويلة، في هذه الفترة - طبعاً - لتسير الأعمال كما يرام، وتتباطأ سرعة مسيرة الأمور، ويخيم الانظام واللاتسويق على تلك الدائرة. والأشخاص السابقون ربما يوظفون لأعمال أخرى وبعد صرف زمان طويل يتأقلمون مع الأوضاع الجديدة ويتعرفون على القضايا والمشكلات فيها، وبالتالي تتكرر هنا تلك الأمور غير المطلوبة.

فينبغي التخطيط لمنع المسؤول التنفيذي الجديد من تغيير النظام الذي في دائرته تماماً. بعبارة أوضح: يجب أن لا تحدث إقالة أو تنصيب بدون دليل معقول. أما في أطروحتنا فلا يمكن وقوع إقالة وتنصيب غير صحيح وغير وجيه. فكل شخص بدءاً بقائد الأمة الإسلامية وحتى المتصدي لادنى مسؤولية في البلاد إنما يتصدي للمنصب الخاص بسبب وحيد وهو أن مجموعة من ذوي الآراء والخبراء العدول والمتقين - وهم من نظرائه في العمل - قد اعتبروه أصح من الآخرين للتصدي لذلك المنصب. وعليه إذا أراد مسؤول أعلى أن يقلبه فعليه أن يقنع ذوي الآراء والخبراء المذكورين بأن هناك من هو أجدر منه

للتصدي لذلك المنصب، وواضح ان اثبات هذا الامر لتلك المجموعة أمر غير يسير.

١١ - في هذه الاطروحة تكون المشاركة في الشؤون الاجتماعية والسياسية واجباً شرعياً على الشعب، ولذا سوف يرحب ابناء المجتمع بالمشاركة في هذه الشؤون، من هنا لا حاجة الى نشاطات إعلامية واسعة لدفع المجتمع نحو المشاركة في الشؤون الاجتماعية والسياسية - من الادلاء بالاصوات والانتخابات حتى التصدي للموظائف المختلفة - لان روح العدالة، التقوى، الورع، التدين والمعنوية يخيم على المجتمع، وتكون جميع الاعمال ذات قدسية.

١٢ - عندما يطلب من الشعب في ارجاء البلاد - من القرى النائية حتى المدن الكبيرة - بان يعرفوا من بينهم اشخاصا عدولاً ومتقين، ينشأ عندهم هذا الشعور:

اولاً: انهم قد شوركوا في أهم الامور وهو المنشأ لجميع الامور الاخرى

وثانياً: وعليه سيكون الذين يمسكون بزمام الامور من كل جهة اشخاصاً ثقات ومطمئناً بهم لدى الشعب. اذ مالم يثق شخص بأخر ثقة كاملة ويعتمد عليه فانه لا يعرفه كإنسان عادل ومتقٍ. بعد انتهاء الانتخابات المذكورة يشعر الشعب بانه قد شارك في اهم الشؤون الاجتماعية وتم تقدير وتأمين آرائه، وسيكون تدبير وادارة الامور على يد أناس ذوي اعمال صحيحة ويطلبون العدالة وصالحين ومصلحين، وبما ان المقننين ومنفذي القانون والقضاة من اعلى المناصب حتى ادناها سينتخبون الاشخاص الصالحين والمصلحين من بين هؤلاء فيمكن الاطمئنان بانه سوف لا يكون حتى واحد من المسؤولين ظالماً ومنحرفاً، ولا يظلم الناس عامداً عالماً.

يلاحظ الشعب ان تدبير وادارة الامور بيده في الواقع، والطريق مغلق بوجه المتجاهرين بالفسق والفجور والظلم والعدوان ماداموا كذلك، ويعجزون عن تولي ادنى منصب. ومن جهة اخرى يبقى الطريق مفتوحاً أمام العدول والمتقين - او غير المتجاهرين بالفسق والفجور على الاقل - ويتمتعون بالعلم والتجربة ماداموا كذلك، ويمكنهم بدون تأخر وبسهولة من تولي وظائف تناسب مستواهم العلمي وتجربتهم.

يشهد الشعب ان كل فرد يتولى المنصب والمسؤولية على اساس مستواه في العدالة

والتقوى والعلم والنشاط والتجربة - ويحدده مجموعة من اصحاب الرأي والخبراء العدول والمتقين - هذه المعايير والملاكات لا بدليل لها، ولا يحل محلها أي شيء آخر. وفي التصدي للمناصب لا حاجة الى ما يزيد على ذلك ولا يقنعون بما هو اقل منه.

من مجموع هذه الملاحظات تشعر الجماهير باطمئنان قلبي ونفسي، ويضعف سوء الظن بالنظام السياسي والحكومة والمتصدين للمناصب في البلاد - وهو امر شائع كثيرا - الى حده الأدنى. ويحسن جميع ابناء المجتمع - حتى المتظاهرين بالفسق الذين لا دور لهم في مسيرة الامور - الظن باولياء الامور ويثقون بهم، وهو ما يقل بل ينعدم وجوده في المجتمعات والانظمة الاخرى.

١٣ - في الانظمة المعاصرة في العالم، أحييت عملية وضع القوانين الى المجلس التشريعي. هنا لا يهمنا دراسة ونقد طريقة انتخاب اعضاء هذا المجلس، فالمعتاد هو تقسيم اعضاء المجلس بعد انتخابهم الى مجموعات، وكل مجموعة تشكل لجنة وظيفتها تدوين واعداد القوانين والضوابط الضرورية لمتطلبات الشعب، وبعبارة اخرى ان كل لجنة هي فرع من مجلس الشورى وتتألف من عدد من النواب وتتابع احد شؤون البلاد، وتبادر بتدوين واعداد القوانين والضوابط كلجنة الشؤون الخارجية، لجنة الثقافة، لجنة الميزانية.

عندما يدون اعضاء احد اللجان قانونا يعرض على جميع النواب في المجلس ويطلب منهم ابداء رأيهم بشأنه، فاذا صوتت اكثرية المجلس لصالحه اصبح من جملة ما يصدق عليه المجلس، والآفانه يرجع الى اللجنة المعنية لاجراء التغيير عليه واصلاحه ويرجع مرة اخرى الى المجلس، وهذه العملية تتكرر حتى يتم المصادقة عليه من قبل نواب المجلس.

والتذكير بهذه النقطة لا يخلو عن فائدة وهي: ان ما يصادق عليه مجلس الشورى عادة يجب المصادقة عليه من قبل «مجلس» أو «مجلس استشاري» آخر. مثل «مجلس الشيوخ» في بعض البلدان و«مجلس صيانة الدستور» في بلادنا بعد انتصار الثورة الاسلامية - لكي يكون قانونيا. لنفرض الآن ان قانونا من قبل لجنة الدفاع في مجلس

الشورى عرض على المجلس، فالسؤال هو: كيف اكتسب نواب المجلس حق ابداء الرأي بشأن هذا القانون اثباتاً أو نفياً؟

المسألة ليس لها أكثر من شقين: اما ان لا يكون اي نائب خبيراً في الشؤون الدفاعية والعسكرية او بعضهم خبير في ذلك

في الشق الاول لا يكون النائب جديراً ولا يحق له ابداء الرأي - اعم من اعضاء لجنة الدفاع وغيرهم - وفي الشق الثاني يحق ابداء الرأي لاولئك النواب الخبراء في شؤون الدفاع والحرب، وهم طبعاً اعضاء لجنة الدفاع.

في الشق الثاني اذا تعارضت آراء هؤلاء الخبراء مع آراء سائر النواب في المجلس، أو مع آراء اكثريتهم فما العمل؟ يقول مؤيدو انظمة البرلمان: «يجب ترجيح رأي الاكثية» ويقول العقل السليم: «ان رأي الخبراء والمتخصصين راجح ومطاع» ثم يجب العمل بالاحتياط في قبول رأي الخبراء والمتخصصين لعدم احراز عدالتهم وتقواهم، وعليه يحتمل ان يرتؤوا ما يعارض الواقع رغم علمهم به.

الخلاصة: ان القوانين والضوابط الحاكمة على المجتمعات المعاصرة قد وضعت من قبل اشخاص ليسوا علماء وخبراء بمستوى الضرورة وليسوا عدولاً ومتقين. من الواضح ان مثل هذه القوانين والضوابط لا يمكن ان يوجه المجتمع نحو مصالحه.

وفي اطروحتنا يتم وضع القوانين والضوابط في كل قسم من شؤون البلاد على يد أحد المجالس الاستشارية العليا ويعتبر اعضاءها مستشارين للقائد، ان اعضاء كل «مجلس استشاري» هم مجموعة من اصحاب الرأي والخبراء العدول والمتقين الذي يمثلون اكثر افراد المجتمع علماً وخبرة وأفضلهم، ولذا يكون رأيهم في ذلك العلم والفن والمهنة الخاصة معتبراً، وتضمن القوانين والضوابط التي يضعونها مصالح الشعب.

١٤ - في الانظمة الحكومية المعاصرة توجد الى جانب «مجلس الشورى» الذي يضع القوانين لجميع الشؤون الاجتماعية مجالس عليا مستقلة، ويقوم كل منها بتدوين واعداد قانون لكل شأن من الشؤون الاجتماعية، من قبيل مجلس القضاء الاعلى، مجلس الدفاع الاعلى، مجلس الاقتصاد الاعلى. وكثيراً ما يقع التعارض بين رأي

مجلس الشورى وبين رأي كل مجلس من هذه المجالس العليا، فقد يقدم هؤلاء مشروعا لا يصادق عليه أولئك، أو أولئك يصادقون وهؤلاء لا يمشون. ولا يعلم جيدا أي رأي هو المقدم، من هنا يبتلى المسؤولون التنفيذيون في البلاد بنوع من اللاتكليف والحيرة وتنشأ مشكلات عديدة.

في أطروحتنا لا يوجد مجلس شورى واحد لكي تترتب عليه هذه المشكلات، فلكل شأن من شؤون البلاد «مجلس أعلى» يضع القانون. مثلا يشكل ابرز العلماء والخبراء في الشؤون القضائية - الذين ينتخبون من بين عدول ومتقي المجتمع - «مجلس القضاء الأعلى» هذا المجلس يقوم بوضع القوانين والضوابط ذات العلاقة بالمسائل والمشكلات القضائية ويصادق عليها، ثم تعرض على القائد لتكون بامضائه قانونية وشرعية. المجلس المذكور في الواقع بمثابة المستشار الأعلى للقائد في شؤون القضاء. ولكل شأن من الشؤون الأخرى في البلاد مجلس أعلى نظير مجلس القضاء الأعلى. يمكن ان يبلغ عدد هذه المجالس العالية الى عشرين مجلسا أو أكثر، كل مجلس له استقلاله وأرادته في دائرة وظائفه.

١٥ - الاشكال الذي كنا نراه وارداً على جميع الانظمة الحكومية هو: من اين تنشأ شرعيتها، خاصة في النظام الديمقراطي؟ من اين اكتسب الحاكم حق الحكومة على الاقلية التي لم تدل بصوتها لصالحه؟

لم تصل المحاولات الكثيرة لرفع هذا الاشكال الى النتيجة المتوخاة. أما في أطروحتنا فلا يمنح الشعب للحاكم حق الحكومة والولاية لكي يُسأل من اين اكتسب الحاكم حق الحكومة على الذين لم ينتخبوه؟. الحاكم ينتخب عن طريق انتخابات ذات مراحل ومن قبل اصحاب الرأي والخبراء المرموقين الواجدين للمستويات العالية من العدالة والتقوى، ولكن هذا لا يعني ان الشعب قد فوضه حق الحكومة والولاية.

لو أمعنا النظر لوجدنا ان في المرحلة الاولى من الانتخابات لا يؤثر رأي عامة الشعب - حتى المتجاهرين بالفسق - الا في حصول شياع ويقين بالنسبة لعدالة جمع من ابناء

الشعب. وباجتياز هذه المرحلة يكون زمام الأمور بيد عدول الشعب. انهم ينقسمون حسب العلم والفن والمهنة التي اختصوا فيها الى مجامع عديدة. كل مجمع لا يبدي رأيه ولا يجوز له ذلك الا في دائرة تخصصه. احد هذه المجامع هو مجمع العلماء والفقهاء بعد عدة انتخابات في القرى، المدن، مراكز المحافظات والعاصمة يجتمع في النهاية ابرز العلماء والفقهاء في العاصمة ويشكلون «مجلس الخبراء». يقوم اعضاء هذا المجلس بانتخاب الاصلح من بينهم أي من يتصف بشرائط «الفقاهة»، «ادارة وتسيير شؤون المجتمع» و «العدالة والتقوى» اكثر من الباقين. ونظراً الى ان اعضاء مجلس خبراء القيادة هم ابرز ابناء الشعب في الاتصاف بالشرائط الثلاثة فلا يحق لغيرهم إدلاء الرأي في تنصيب القائد، وبما ان تنصيب القائد بهذه الطريقة مطابق للموازين العقلية وهكذا الموازين الشرعية فان المنتخب للقيادة يكون في الواقع اصلح ابناء الشعب للتصدي لهذا المنصب.^١ وبما ان اصلح ابناء الشعب قد انتخب للقيادة نكتشف عقلا انه مأذون من قبل الشارع المقدس وولي العصر عليه السلام للحكومة على الشعب.

قد لوحظ ان شرعية حكومة الحاكم وولايته ناشئة من اذن الشارع المقدس، ولكن لاننا لا نعلم اية حكومة يرتضيها الله تعالى في هذا العصر، طلبنا من الخبراء العدول تشخيصه وتعيينه. ان عدول الشعب يتدخلون في تعيين مثل هذا الشخص فقط. ان المتجاهرين بالفسق ممنوعون عن التدخل في هذا الأمر ايضاً، واقصى ما يمكن ان يصنعوه هو تعيين عدول الشعب بشياعهم، بسبب حصول اليقين من شياعهم. من الناحية الاسلامية ينبغي ان لا يعبأ برأي المتجاهر بالفسق ولا يوثق به، اذ من الممكن ان يظهر عكس الواقع رغم العلم به لانه لا يتحلى بالملكة التي تحول دون خيانتة.

من مجموع ما قلناه يعلم ان حق الحكومة والولاية يفوض الى الحاكم من قبل الله تعالى لا الشعب، فللحاكم اذن حق الحاكمية على جميع الشعب. ان الله تعالى كما يمكن

١. لتذكر ان القاضي يمكنه لمعرفة العادل من الناحية الفقهية والشرعية الاستمانة بالشيع كما ان شهادة العادل هي المعتبرة، ولاتنسى ايضاً ان الرجوع الى أهل الفن والمتخصصين امر عقلاني ويعتبر جميع الناس - بحكم سجيته العقلانية - رأي الخبير والمتخصص معتبراً وحجة.

ان يأمر وينهي عامة الشعب مباشرة يحق له ان يعين شخصاً كحاكم ويعطيه الولاية على الشعب.

وعليه لا يرد على اطروحتنا أي واحد من الاشكالات العديدة الواردة على الانظمة السياسية والحكومية الاخرى^١ هذه الاطروحة في الوقت الذي تضمن وتحقق المصالح الاجتماعية للشعب تأخذ ولاية الله تعالى وربوبيته بعين الاعتبار.

مركزية السلطات أو الفصل بينها؟

من المسائل التي بحثت من قبل منظري الحقوق والسياسة هي: هل يحسن بالمجتمع ان تتمركز سلطات النظام الحكومي كلها في جهاز واحد وبالتالي في شخص واحد أو تتوزع؟ وتبعاً لهذه المسألة ظهرت مسألة اخرى هي: هل يجب الفصل بين السلطات الثلاثة (التشريعية، القضائية والتنفيذية) بحيث تباشر كل سلطة وظيفتها بصورة مستقلة دون ان يكون لها ارتباط مع السلطتين الاخرين، أم يجب عدم استقلال كل سلطة عن السلطتين الاخرين تماماً بل ينبغي وجود ارتباط دائم بين السلطات الثلاثة، ووجود مركز قرار فوق هذه السلطات لكي تنشأ منها شرعية وقانونية جميع الامور.

من مسلّمات الانظمة الديمقراطية المعاصرة والتي تعتبر احياناً كاحد «اصول» النظام الديمقراطي هو نظرية «الفصل بين السلطات» ومن المحتمل انها ظهرت وتمت على يد المفكر السياسي وعالم الاجتماع الفرنسي مونتيسكو (١٦٨٩ - ١٧٥٥م) وهي منسوبة اليه في كل الاحوال، والسؤال هنا هو: هل الاصل في النظام السياسي في الاسلام هو تفكيك سلطات الحكومة والفصل بينها أم تمركزها وعدم الفصل بينها؟ هل تبنتي الاطروحة المقترحة تنصيب القائد والحاكم للامة الاسلامية والمتصدين الآخرين على

١. هذه الاطروحة - طبعا - ابتدائية وقابلة للبحث والمناقشة وتحتاج الى تعديل واكمال لكي يمكن تطبيقها (المقرر).

تفكيك السلطات أم مركزيتها؟

قبل الاجابة ولكي يتوضح الامر اكثر نذكر كلام مؤيدي كل واحد من النظريتين:

أدلة مؤيدي الفصل بين السلطات

١ - ان الشؤون التي يتولاها الجهاز الحاكم عديدة ومتنوعة. ومن الضروري لرعاية كل شأن امتلاك العلم والخبرة الخاصة. ولاشك في انه قلما يحصل - بل يندر ندرة قرية من العدم - وجود انسان يتمتع بمعلومات وتجارب جمّة تمكنه من التصدي لجميع شؤون المجتمع شخصياً. ان تكثر وتنوع شؤون البلاد اذن وضرورة وجود تخصص لرعاية كل شأن يقتضي تقسيم الاعمال وتفكيك السلطات.

٢ - لو تصورنا حجم سعة شؤون المجتمع وتشعبها الكبير ادر كنا بسهولة بان تركزها واجتماعها في موضع واحد يوجب تلكؤ الاعمال والتأخر في حل مشكلات الناس، فلا بد لانجاز الاعمال بسرعة والتعجيل في استيفاء حقوق الناس تقسيم الوظائف والمسؤوليات.

٣ - لو تركزت جميع السلطات في جهاز واحد، وبالتالي في شخص واحد قوي احتمال استغلال السلطة، فلكي نخفف درجة استغلال السلطة الى الحد الادنى يجب ان نوزع السلطات على مختلف الاجهزة، ولا تكون يد شخص مطلقة لانجاز جميع الاعمال. يعتبر هذا الدليل أهم الادلة لاثبات ضرورة الفصل بين السلطات.

أدلة مؤيدي مركزية السلطات

١ - ان شؤون المجتمع العديدة والمختلفة ليست مستقلة ومنفصلة عن بعضها تماماً، وعليه تقتضي الادارة الحسنة والتدبير الجيد لشؤون المجتمع وجود علاقات وتنسيق بين الموظفين ومسؤولي الامور، وهذا الامر يقتضي بدوره وجود نوع من التركز في

الجهاز الحاكم.

٢- لو كانت القرى، المدن والمحافظات المختلفة في بلد ما منفصلة عن بعضها تماماً وأجنبية، ولم يقيم بينها نوع من الاتصال تعرضت وحدة البلاد الى الخطر والدمار. فلكي لا تتعرض البلاد الى التشتت والتفرق وتحفظ وحدتها يجب وجود نوع من التمرکز في النظام الحكومي.

من مجموع ادلة الطرفين يتحصل ان هناك مجموعتين من المصالح الاجتماعية، تقتضي مجموعة تفكيك السلطات فيما تقتضي الاخرى تمرکزها. ونظراً لعدم امكان اهمال أي مجموعة أخذ المنظرون يبحثون عن الحل وعزموا على ابتكار اطروحة يمكن من خلال العمل بها الجمع بين مجموعتي المصالح. هذه الاطروحة هي ما يعمل بها حالياً اكثر المجتمعات أو جميعها تقريباً.

للتصدي لاحد الشؤون العديدة والمتنوعة في مدينة من الضروري وجود علم وتجربة خاصة ولذا يوظفون لكل منها متصدياً ذا علم وتجربة ويلجؤون الى تقسيم الوظائف والمسؤوليات. ولكي لا تبقى الدوائر والاقسام المختلفة - كالشرطة، البلدية، التربية والتعليم و... - جاهلة عن المسائل والمشكلات وعن الاعمال والنشاطات التي تقوم بها كل منها، ويتحقق بينها التنسيق والانسجام يعين شخص بصفة «مدير القضاء» ويطلب منه التنسيق وتحقيق الانسجام بين جميع المتصدين لشؤون المدينة. ويسمى مدير القضاء - من خلال الاشراف على مجريات الامور في الدوائر والاجهزة الحكومية، ودعوة مسؤولي الدوائر والاقسام لعقد الاجتماعات المشتركة - لحل مشكلات كل دائرة وقسم بافضل الصور، والمنع من حدوث التنافي والتزاحم بين الاعمال والانشطة المختلفة.

ويهدف حصول تنسيق واتحاد بين مدن البلاد ايضاً يطلق على مجموعة من المدن لقرب بعضها من البعض الآخر «محافظة» وتلقى مسؤولية التنسيق والاتحاد بين تلك المدن والمحافظة عليها على عاتق شخص هو «المحافظ» ومقره مركز المحافظة، وهو

اهم مدن المحافظة، ويقوم بالتنسيق بين أنشطة مدراء الاقضية في المحافظة. وعلى المحافظين ايضا ان يتحركوا في مسيرة واحدة نحو جهة واحدة ويكون «وزير الداخلية» هو المسؤول عن توحيد الاتجاه والتنسيق بين محافظي البلاد.

من جهة اخرى تدار وتدبر كل من شؤون المجتمع المختلفة - كالتربية والتعليم، القضاء والمالية، الشؤون الخارجية، الصحة و... - من قبل شخص هو «الوزير» ويقوم كل وزير في الواقع بالتنسيق بين الأنشطة التابعة لقسم من شؤون المجتمع. ومجلس الوزراء هو الآخر بحاجة الى الترابط والتنسيق، ولذا ينصب شخص باسم «رئيس الوزراء» مسؤولا عن ايجاد وصيانة الترابط والتنسيق بين الوزراء. واذا كانت حدود البلاد مترامية الاطراف فانها تقسم الى عدة ولايات وتناط ادارة وتدير شؤون كل ولاية الى مجلس وزراء. في مثل هذه البلدان يجب ان تكون الحكومات المحلية - وكل منها تحكم ولاية - مترابطة فيما بينها ومتحدة، وهذا الامر يتم عن طريق الحكومة المركزية. وبهذا يتحقق الترابط والتنسيق العملي بين الاجهزة التنفيذية للبلاد في مختلف المستويات.

والنظام الحكومي يمتلك الى جانب السلطة التنفيذية سلطتين اخريين هما (التشريعية والقضائية) ولكي يوجد بين السلطات الثلاثة نوع من الاتصال والاتحاد يُحتاج الى وجود شخص آخر فوق رؤساء السلطات الثلاث، هذا الشخص يمكن ان يكون «رئيس الجمهورية» في الانظمة الجمهورية و«الملك» في الانظمة الملكية. ويمكن ان يكون النظام الملكي ديمقراطيا أيضاً فيكون للملك «ملكية مشروطة».

بهذا النسق لا تكون كل سلطة من السلطات التنفيذية، القضائية والتشريعية مع امتلاكها انظمة وضوابط ومستقلة عن السلطتين الاخريين منفصلة تماما واجنبية عنهما، ويقوم الشخص الذي يكون في قمة هذه السلطات بالتنسيق بينها اذن يحصل من جانب تفكيك بين السلطات وتوزيع السلطة، ومن جانب آخر تتمركز كل الصلاحيات والمسؤوليات في نقطة واحدة فيتحقق تمرکز السلطة، وبالتالي لا تضيق أية مجموعة من مجموعتي المصالح.

تختلف سلطة كل واحد من اولياء الامور - طبعا - في الانظمة الديمقراطية المختلفة. ففي بعض الانظمة يكون الشخصية الاولى في البلاد - الملك أو رئيس الجمهورية - رمزا لوحدة البلاد، ولا يتحمل مسؤولية عملية مهمة - في ادارة شؤون الشعب - وليس له صلاحيات تذكر، وبالعكس يتولى رئيس الجمهورية في بعض الانظمة الاخرى اعمال رئيس الوزراء ايضا، سواء كانت رئاسة الوزراء موجودة وليس لها دور يذكر في ادارة امور البلاد، أو لم يكن لرئيس الوزراء وجود من الاساس. نغض الطرف عن مثل هذه الفروق ونكرر بان في الانظمة الديمقراطية المعاصرة يكون التفكيك بين السلطات أمرا مألوفا ومعمولا به، ويتولى شخص مسؤولية التنسيق بين القوى الثلاثة لكي يحول كل عمل الى الخبير فيه، وتنجز الامور بسرعة، ويصل استغلال السلطة الى الحد الأدنى، ويكون الموظفون ومسؤولو الامور منسجمين ومتراطين فيما بينهم وتحفظ وحدة الشعب.

ولكن كما ان هناك حالات الافراط والتفريط في سائر اعمال الادمين، ففي ما يتعلق بتقسيم الاعمال أيضا سلكت الادارة الغربية طريق الافراط فتعرضت في النتيجة الى التشتت والانفصال في شؤون المجتمع، وكثيراً ما نقض غرضها من تقسيم الاعمال.

ذكرنا ان احد الاهداف المهمة التي تستدعي تقسيم الأعمال هو انجازها ووصول الناس الى حقوقهم سريعاً، ولكن نلاحظ بوضوح على اثر الافراط في تقسيم الاعمال ان على الانسان ان يمر عليه زمان طويل، وتستنزف طاقته لكي يستوفي حقاً صغيراً. افضل النماذج لهذا الامر يمكن مشاهدته في اجهزة القضاء للمجتمعات الحديثة، فالخصام الذي يمكن حله في يوم أو يومين يبتلى بتعقيدات الدوائر والاقسام المختلفة في جهاز القضاء بنحو قد تمضي عدة سنوات ويبقى الخصام دون حل. ويبلغ التأخير والتلكؤ احيانا الى حد ينتفي فيه موضوع الخصام. هذه البيروقراطية - التي تهيمن على جميع المجتمعات البشرية تقريباً - هي في الواقع نتيجة للافراط في تقسيم الوظائف.

الرؤية الاسلامية عن مركزية السلطات والفصل بينها

لنرى مدى الاهتمام بكل من التفكيك وتمركز السلطات في الحكومة الاسلامية. فلا شك يحظى هذا الاصل وهو ايكال العمل الى الخبير فيه باحترام وتاكيد في النظام الاسلامي، فلا ينبغي ايكال العمل الى شخص ليس أهلاً له، ونظراً لتعدد وتنوع الاعمال فان المباشرة الصحيحة بكل منها يتطلب امتلاك العلم والتجربة، فلا ينبغي - قدر المستطاع - توظيف شخص لعدة اعمال متنوعة ومختلفة. كما ان هذا الاصل وهو أن شؤون المجتمع يجب انجازها في أقصر زمان ممكن ورعاية السرعة والتسهيل في الاعمال اصل محترم ومؤكد. كل واحد من الأصلين يقتضي تقسيم الاعمال وتفكيك السلطات، وفي هذا الاتجاه يعمل بتقسيم الاعمال ما دامت هناك ضرورة اليه، ولا يوسع نطاقه الى حد يكون فيه ناقضا للغرض.

إن احد أدلة مؤيدي تفكيك السلطات هو احتمال استغلال السلطة والرئاسة حال تمركزها، فيخطط لتفكيك السلطات وقاية من ذلك.

في الاجابة نقول: لو كان الامام المعصوم عليه السلام حاكماً وقائداً للامة الاسلامية لانتفت هذه المسألة تماماً، لان شخص المعصوم وان كان مجعماً للسلطات السياسية والاجتماعية كافة الا انه لا يستغلها أبداً. وفي عصر غيبة الامام المعصوم عليه السلام ايضاً وان كان حاكم المجتمع الاسلامي غير معصوم، ولكن لو طبقت اطروحتنا آنفة الذكر بحذافيرها انخفضت نسبة الاستغلال الى حد كبير، لان افضل طريق لمنع استغلال السلطة هو التاكيد البالغ على التقوى والعدالة عند تعيين وانتخاب المتصدين للامور، وانتخاب وتنصيب الأتقى والاعدل من بين الذين لهم أهلية التصدي لعمل ما من ناحية العمل والتجربة، والنتيجة العملية لا طروحتنا لا تكون غير ذلك. وهذا لا يعنى - طبعا - انها لو طبقت فسوف لا يستغل أي مسؤول ما لديه من سلطة، ولا يخطأ أي فرد من اولياء الامور. فالمسؤولون على اي حال ليسوا معصومين، ومن المحتمل ان يستغلوا. ان ما يميز الاطروحة عن الاطروحات الاخرى هو ان حالات الاستغلال تنزل الى الحد الادنى.

ومن جهة أخرى تستدعي ضرورة الارتباط والتنسيق بين المسؤولين والمحافظة على وحدة المجتمع تمركز السلطات في النظام الاسلامي.^١ ونظراً الى ان اطروحة الحكومة الاسلامية ينبغي ان تكون قابلة للتطبيق على الصعيد الدولي، فلا بد من اعتبار تمركز السلطات فيها، خاصة مع الالتفات الى المصالح المعنوية والأخروية التي هي موضع اهتمام ورعاية اكبر في النظام الاسلامي من اي شيء آخر. في الحكومة الاسلامية يكون من هو في قمة هرم السلطة اقرب المسلمين الى مقام العصمة. وهذه المركزية في السلطات لا تمنع من ضرورة تقسيم الاعمال في المستويات الدانية عن «ولاية امر المسلمين» وبعد منصب القيادة تفكك السلطات مادام تقسيم الاعمال الضروري يقتضى ذلك.

طرق الوقاية من استغلال المسؤولين

أ - تحديد فترة المسؤولية: بعد ملاحظة استغلال السلطة من قبل اغلب المسؤولين أو جميعهم تقريباً - في ارجاء العالم حتى لا يمكن الاشارة الى جهاز حاكم لم يرتكب اية خيانه بحق الشعب -^٢ توصلوا الى أن العلاج يكمن في تحديد فترة مسؤولية المتصددين للامور - خاصة ذوي المسؤوليات العليا - لكي لا يعدّوا خطة بعيدة المدى للاستغلال والخيانة. في جميع الانظمة الديمقراطية تقريباً - باستثناء الانظمة التي تعتبر فيها الشخصية الاولى في البلاد رمزا لوحدة البلاد ولا يكلف بعمل ما كما لا يعطى أية صلاحيات - تكون فترة التصدي لكل مسؤولية سنتين او ثلاث سنين أو سبع سنوات كحد أعلى. كما ان في الكثير من هذه الانظمة لا يحق لشخص واحد أن يتصدى اكثر من مرتين

١. تؤكد ان جميع القوى السياسية والاجتماعية في المجتمع اذا لم تجتمع في جهاز موحد وشخص واحد فسوف يفوت الكثير من مصالح المجتمع، ويمكن القول كلما كانت مساحة البلاد كبيرة فان حاجتها الى تمركز السلطات كانت اكبر، وهذا كلام يتبناء منظرو الحقوق والسياسة بصورة عامة.

٢. ان الجهاز الحاكم في بلادنا بعد انتصار الثورة الاسلامية هو الجهاز الوحيد الذي يمكن استناؤه لان اغلب كبار المسؤولين أو جميعهم تقريباً مزهونون عن الخيانة والاستغلال.

متتاليتين لمناصب من الدرجة الاولى في البلاد. وليس الدافع في اقتراح مثل هذه الامور والمصادقة عليها الا الحد من استغلال المسؤولين.

صحيح - في عقيدتنا - ان مثل هذه الاجراءات تجد من معدل استغلال وخيانة المسؤولين، ولكن لا بد من الالتفات الى انها تسبب وقوع مفسد واضرار كبيرة. اذ أن هناك اشخاصاً قد اكتسبوا تجارب كبيرة ومعلومات وافرة في سني عمرهم ومن خلال تقلب الاوضاع وتدايعياتها فاذا قمنا بتحديد فترة تصديهم فاننا نحرم المجتمع من بركاتهم، فمن الافضل الاعراض عن التحديد الزمني لمدة تصدي المسؤولين، ولنسمح لمن هو لائق للتصدي لأمر ما اكثر من غيره ان يواصل عمله مادام كذلك. وللقضاء على حالات الاستغلال والخيانة أو الحد منها يمكن التفكير باجراءات مؤثرة وسنشير اليها.

ب - الاشراف والتفتيش: بهدف متابعة حالات التقصير والاستغلال والخيانة بين المسؤولين - غير الحاكم والقائد للامة الاسلامية - يقترح ان يقوم كل مجلس أعلى - الذي يعمل كمستشار للحاكم في احد شؤون البلاد، ويقوم لذلك الشأن الخاص باعداد وتدوين القوانين - بان يشكل «دائرة التفتيش» تقوم بالاشراف على طريقة تطبيق قرارات ذلك المجلس في ارجاء البلاد، فاذا لاحظت تقصيراً في نقطة ما ترفع تقريراً بشأنه الى المجلس، فاذا لاحظ المجلس ان التقصير جزئي وغير مهم كثيراً يكتفي بابلاغ تحذير الى الشخص المقصر، والآفانه يأمره بمراجعة «المحكمة الادارية» وهذه المحكمة اذا لاحظت ان التقصير كان نقصاً في التنفيذ اهلته المقصر مدة معينة حتى يصلح نفسه وفق ارشاداتها، ويرجع الى محل عمله، والآ أقيل عنه، واذا كان التقصير أشد من النقص في التنفيذ ولم يكن ناشئاً من عدم كفاءة الشخص لتنفيذ القانون، بل كان «جريمة» احواله المحكمة الادارية الى المحكمة الحقوقية او الجنائية - التابعة للسلطة القضائية - وفي حالة ثبوت الجريمة يحكم عليه وفق القوانين القضائية في الاسلام، اضافة الى عزله من وظيفته.

وعليه في اطروحتنا المقترحة من ينصب لمسؤولية لا يعزل من منصبه، الا اذا اثبت عدم جدارته عملياً، أو ارتكب خيانة، أو وجد شخص أجدر منه للتصدي لذلك المنصب،

على أي حال، كما أنه لا يوجد تنصيب بدون دليل وجيه، لا يتم العزل بدون دليل معقول وقانوني أيضاً، لأن حالات العزل والتنصيب في غير محلها تستتبع مفسد وضرراً جمة. باختصار: بما أن في أطروحتنا يكون الاهتمام بصفتي التقوى والعدالة شديداً عند توظيف المتصددين فإن حالات التقصير والخيانة تكون في أدنى المستويات، كما أن هذه الحالات ترفع إلى المجالس العالية عن طريق «دائرة التفتيش» ثم حسب درجة التقصير في تطبيق القانون تتخذ إجراءات مناسبة بحق المقصرين من قبل المجالس العليا أو المحاكم التابعة لها (المحاكم الإدارية) أو المحاكم التابعة للسلطة القضائية (المحاكم الحقوقية أو الجنائية).

الإشراف على أعمال الحاكم القائد

من الواضح أن المجتمع إذا تلقى تربية إسلامية صحيحة حقاً، وتم تنصيب المسؤولين حسب الأطروحة المذكورة تماماً، يكون المتصدي لمنصب القيادة جامعاً للفضائل في مجتمع إسلامي متكامل وتجسيدا تاما للفقاهة، الإدارة، التدبير، التقوى، الورع، العدالة والأمانة وبالتالي فإنه لا يرتكب الخيانة بحق الناس أبداً ولا يستغل القانون، حيث أننا لم نتصور أبداً مثل هذه الأمور بالنسبة للقائد العظيم للثورة الإسلامية في إيران سماحة آية الله العظمى الإمام الخميني (رحمه الله)، وهكذا لا نتصور ذلك بالنسبة لسماحة آية الله السيد الخامنئي القائد الحالي للثورة الإسلامية (مد ظله العالی). ولكن يجب أن يعلم أنه عند التخطيط لشؤون المجتمع لا يمكن ملاحظة مورد خاص وشخص معين، بل يجب إعداد أطروحة قابلة للتطبيق والتنفيذ بصورة مماثلة في مختلف الظروف الاجتماعية وتعاقب الأيام. يجب إذن الأخذ بعين الاعتبار بأن حاكم وقائد الأمة الإسلامية ليس معصوماً في أي حال، فمن المحتمل أن يتعرض المتصدي لزعامة قيادة الأمة الإسلامية في مرحلة تاريخية إلى الانحراف والتورط في الاستغلال والخيانة، أو لا يحدث شيء مما ذكر ولكن يظهر شخص أفضل من القائد، إذ من الممكن أن يبقى القائد على ما هو عليه

من فقاهاة، ادارة، تدبير وعدالة ولا يحقق تقدما بل قد يتراجع، ومن جهة اخرى يطوي شخص آخر مدارج الرشد والكمال في الشرائط الثلاثة ويسبق القائد فيها.

على أي حال ما العمل في مثل هذه الموارد؟ كما قلنا بان احد وظائف «مجلس خبراء القيادة» هو الاشراف الكامل على اعمال السيد القائد، فمتى ما عمل - حسب رأي فقهاء مجلس الخبراء - عملا غير صحيح ولا يتطابق مع الموازين الشرعية والمعايير العقلية، شكلوا محكمة واستدعوه ليدافع عن عمله في المحكمة ويقيم الادلة على صحته. فان لم يتوفق في الدفاع عن نفسه وادرك اعضاء مجلس الخبراء بانه ليس أهلا لمواصلة اعماله أقالوه ونصبوا محله أصلاح الأفراد للتصدي لمنصب القيادة، اذ لا يوجد في الاسلام - غير المعصومين (عليه السلام) - من هو فوق القانون، بل يجب على الجميع اتباع القانون، كما لو وجد فقهاء مجلس الخبراء من هو افضل من شخص القائد بصورة عامة، نصبوه محله.

على مجلس الخبراء ان يشرف باستمرار على أنشطة القائد ويطرصد ويراقب، فاذا حصل من هو أجدر من القائد قام بتنصيبه محله فوراً. وليس الامر بان يملك قائد الامة الاسلامية السلطة مطلقا وبدون مناقشة، ولا يستطيع أحد ان يسأله ويستجوبه. ومن الطبيعي ايضا ان الامر ليس بان يحق لأي شخص ان يستجوب القائد، بل ان مجلس الخبراء وحده هو الجدير بهذا الامر.

الخلاصة: ان تحديد فترة زمنية لمدة التصدي بالنسبة للحاكم والمسؤولين الآخرين اضافة الى عدم الضرورة الى ذلك، كثيراً ما تترتب عليه اضرار فادحة. وقد يكون الشخص الواحد - طبعا - أجدر من غيره في التصدي لمنصب ما ولكنه لا يكون واجدا للمستوى المطلوب للأهلية، مثل هذا الشخص يمكن تنصيبه استجابة للضرورة وتحديد فترة تصديه من البداية بسنة او سنتين مثلاً او حتى زمان حصول الاصلح، على أي حال فان التحديد الزمني لفترة تصدي مسؤولي الامور في النظام السياسي والحكومي في الاسلام غير مقبول كـ «أصل»، لانه يتضمن - على الاقل - اشكالين رئيسيين: الاول حرمان المجتمع من البركات المادية والمعنوية التي تترتب على تصدي اصلح الناس لمدة طويلة

وغير محدودة. الثاني انه لا يسمح للمجتمع في حالة حصول الفرد الأصلاح اقالة المسؤول السابق الذي لم تنته بعد مدة مسؤوليته.

مراحل المصادقة على القانون

النكتة الاخرى التي نراها من وجوه امتياز اطروحتنا ونؤكد لها كثيراً هي ان «انفع» القوانين يتم وضعه في «أقصر» زمان فيها، ولتوضيح الامر نلقت انظار القراء الى المراحل العديدة اللازم اجتيازها عند وضع القانون في النظام الحالي في بلادنا، فمثلاً اذا اراد احد الوزراء - وزير التربية والتعليم مثلاً - حل احدى المشكلات في نطاق نشاطه ومسؤوليته فانه يدعو مستشاريه وسائر الخبراء لاعداد اطروحة، فيقوم هؤلاء بعد الدراسة والتحقيق والتشاور لفترة طويلة باعداد الاطروحة المناسبة وتقديمها للوزير.

يقوم الوزير بعرض الاطروحة على الحكومة ويدعو الوزراء لابتداء نظرياتهم. لاشك ان الوزير الوحيد الجدير بابداء رأيه بشأن هذه الاطروحة هو وزير التربية والتعليم نفسه. وأما وزير الخارجية، وزير الداخلية، وزير الاقتصاد والمالية، وزير الطاقة، وزير النقل والمواصلات وسائر الوزراء فما هي صلاحيتهم لابتداء الرأي حول هذه الاطروحة؟ إذ ربما يكون علمهم ومعلوماتهم عن شؤون التربية والتعليم كعلم ومعلومات سائر الافراد في الازقة والاسواق. وفي الوقت نفسه يجب المصادقة عليها في مجلس الوزراء، وواضح ان الوزراء أية تدخلات وتصرفات يعملونها في هذه الاطروحة حتى يتم تأييدها بعد ذلك ترسل الاطروحة الممثل فيها الى «لجنة التربية والتعليم» في مجلس الشورى، على فرض تخصص اعضاء اللجنة المذكورة في التربية والتعليم، ولكن يعلم الجميع ربما لا يوجد حتى عضو واحد متخصص في التربية والتعليم بمعنى الكلمة، لان مجلس الشورى لا بد وأن يكون فيه مثل هذه اللجنة، فينصّب عدد من اعضاء المجلس ليكونوا أعضاء فيها ثم يتعرفوا على شؤون ومشكلات التربية والتعليم تدريجاً خلال اربع سنوات!

على اي حال، فان في مدة طويلة نسبياً يقوم اعضاء لجنة التربية والتعليم بدراسة

ونقد واصلاح الاطروحة المذكورة، ثم تقدم - بعد التدخل والتصرف فيها مرتين - الى الاجتماع العام لمجلس الشورى، ومن الممكن - طبعا - ان تمر سنة او سنتان حتى يصل الدور للاعلان عن الأطروحة في مجلس الشورى. وينبغي القول مرة اخرى ان من يكون جديرا بابداء الرأي في الاطروحة بين نواب المجلس هم اعضاء لجنة التربية والتعليم فقط، ومع ذلك لا مفر من الرجوع الى اعضاء المجلس كافة، فاذا صوّت اكثرية النواب سلبا على هذه الاطروحة المذكورة وردوها فانها تكون كالمعدومة، فيطلع وزير التربية والتعليم بعد سنوات من الانتظار بان عليه ان يفكر في اطروحة اخرى ويبدأ بالعمل من جديد، وامثال هذا الامر كثيرة.

واذا صوّت اكثرية النواب بالايجاب على الاطروحة وصادقوا عليها، فانها لائحة مصادق عليها تختلف عن الاطروحة الاولى التي قدمها الخبراء والمتخصصون الى وزير التربية والتعليم اختلافا كبيرا، ويمكن القول قطعا بان ما صودق عليه هو دون الاطروحة الاولى من حيث الرعاية الكاملة للمصالح والمفاسد الواقعية، لانه من المعلوم جيدا ان تدخل وتصرف غير الخبراء وغير المطلعين لا يقرب الاطروحة الاولى من المصلحة بل يبعدها ايضا. وعندما لا يصادق عليها يضطر الوزير لطلب اطروحة اخرى من مستشاريه وسائر المتخصصين فاضافة الى مرور عدة سنوات وصرف سنوات من عمر عدة لجان على الاطروحة الجديدة، فانه من غير المعلوم أن يكون ما يصادق عليه هو أفضل وأنفع من الاطروحة الاولى المردودة.

ويصدق ما قلناه في اطروحة التربية والتعليم على الأطروحات الاخرى المتعلقة بشؤون البلاد الاخرى. الملاحظ ان طاقة انسانية كبيرة تهدر، وتسير الامور ببطء شديد، وفي النهاية تسن قوانين لا يقطع بانها تؤمن مصالح الناس، بل ربما تستتبع مفسد كثيرة. ولننظر كيف يوضع مثل هذا القانون في اطروحتنا المقترحة. يطلب وزير التربية والتعليم من اعضاء «المجلس الاعلى للتربية والتعليم» إعداد اطروحة، فيقوم هؤلاء باعدادها وهم ابرز وافضل الخبراء في التربية والتعليم في البلاد كلها وآراؤهم حجة في هذا المجال. هذه الاطروحة التي أعدت من قبل اكثر الناس علماً وخبرة، ولا يتعرضون

للمشرد الذهني وتشنت الحواس في الشؤون العديدة والمتنوعة ستكون - طبعا - من افضل الاطروحات.

تعرض هذه الاطروحة على قائد البلاد، فيمضي عليها لثقتة واطمئنانه بعلم واختصاص وتقوى وعدالة اعضاء المجلس الاعلى ويمنحه الشرعية والقانونية. يلاحظ ان تخفيض مراحل التقنين الى الحد الادنى يحول دون تبدد طاقة انسانية كبيرة سدى، ويتم التعجيل في سير الامور بنحو محسوس وملحوظ، وبما ان اصلح الناس للتقنين هم الذين يضعون القانون فان القوانين الموضوعية تضمن المصالح العامة اكثر من سائر القوانين.

وحدة او تعدد الحكومات الاسلامية؟

في اطروحتنا التي نقترحها هل المطلوب هو تعدد الحكومات الاسلامية، أم ان الامة الاسلامية يجب ان تكون لها حكومة واحدة؟

الجواب: من المسلم به أن الاسلام يروم وحدة الامة الاسلامية واتحاد المسلمين كافة في العالم، وفي مركزية القيادة والحكومة للمجتمع الاسلامي ووحدتها تتجلى وحدة الأمة. ان الاسلام يريد - ليس للمجتمع الاسلامي فحسب، بل للمجتمع العالمي - حكومة واحدة. اننا اليوم ننتظر ظهور الامام ولي العصر (عج) لكي يقيم الحكومة العالمية الواحدة. وعليه اذا كان من الممكن اتحاد بلدين او ثلاث بلدان اسلامية، واتحاد قياداتها فالواجب هو بذل المساعي الواسعة في هذا السبيل.

وقد يكون مقتضى المصلحة احيانا هو تعدد الحكومات الاسلامية، في مثل هذه الموارد ينبغي ترك الجهود الموحدة والرضا بان يحكم أصلح الناس الشعب في كل بلد اسلامي، ويتصدون لادارة بلدهم بصورة مستقلة.

في الوقت الحاضر لو سارت الجمهورية الاسلامية في ايران على طريق وحدة الامة الاسلامية، واخذت تنادي باتحاد بلدين اسلاميين فان ذلك سيكون ذريعة بيد اعداء

الاسلام والمسلمين، ولأثيرت مشكلات كثيرة من قبلهم، واغلق طريق تصدير الثورة الاسلامية تماما. ولكن في مثل هذه الظروف ينبغي تعميق وتنمية العلاقات بين البلدان الاسلامية المختلفة، والسعي الحثيث للمحافظة على جذوة وحدة الامة الاسلامية في قلوب المسلمين في العالم.

الخلاصة: ان الظروف التي تسبق اقامة الحكومة العالمية الموحدة على يد امام العصر (عج) ليست متماثلة، ففي بعض الظروف يجب السعي لاتحاد بلدين او ثلاث بلدان او عدة بلدان اسلامية، وفي ظروف اخرى تستوجب بعض المصالح عدم بذل هذا السعي. وبعبارة اخرى ان وحدة او تعدد الحكومات الاسلامية تابع لمصالح الامة الاسلامية والظروف المعاشة. هنا لا يمكن تقديم ضابط عام وثابت. ان ما يمكن الدعوة اليه في كل زمان ومكان هو الجهاد في سبيل تنميته و توثيق العلاقات بين المسلمين في ارجاء المعمورة، ولعل اكثر الاشكال العملية لوحدة الامة الاسلامية في عصر الغيبة هو تأسيس حكومة اسلامية اتحادية (فدرالية)، أي تأسيس حكومة مركزية مع المحافظة على الاستقلال النسبي والداخلي للبلدان.

الشورى والبيعة

الشورى وسيادة الشعب

تمسك بعض الكتّاب المسلمين من ابناء العامة ايضاحاً للنظرية الاسلامية في باب الحكومة بالآيات والروايات الواردة بشأن «الشورى»، وعلى اساسها تصوروا ان النظام السياسي والحكومي في الاسلام ديمقراطي او ما شاكل ذلك.

كما ان بعض الكتّاب الشيعة بسبب فقدان المعرفة والاطلاع الكافي على الاسس النظرية للاسلام والتشيع وبسبب التغرّب ونزعة الحدائثة تفاعلوا مع هذه الاقوال وابدوا آراءهم بان في عصر غيبة الامام المعصوم عليه السلام يكون النظام السياسي للاسلام هو النظام الديمقراطي. وبعض هؤلاء تجاوز الحد وادعى ان الاصل في الاسلام هو ان تكون الحكومة ديمقراطية ولكن الضرورات اقتضت ان لا تكون حكومة الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم ديمقراطية. كان الهدف الاساس هو ديمقراطية النظام السياسي الحاكم على الناس، وان يكون افراد الشعب هم الحكام ويعينون المتصدين للامور، ولكن نظراً الى ان المسلمين في العقود الاولى بعد هجرة نبي الاسلام صلى الله عليه وآله وسلم كانوا في حالة الانتقال من الجاهلية الى الاسلام، وفاقدين - طبعاً - للرشد السياسي والاجتماعي اللازم تركت مؤقتاً تلك الطريقة المطلوبة للحكومة اضطراراً وتأسست حكومات غير ديمقراطية. كانت حكومة الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم غير ديمقراطية ولكنها كانت تمهد الاجواء الاجتماعية لتحقيق النظام

الديمقراطي بصورة كاملة. ولو كانت الظروف آتت مهينة لتحقيق النظام الديمقراطي فان الدين الاسلامي المقدس كان يشرع ويوصي من البداية بتأسيس الحكومة الديمقراطية. ان النقد والدراسة التفصيلية لجميع اقوال هؤلاء الكتاب الاسلاميين او المنتسبين الى الاسلام يتطلب مجالاً آخر، كما يحتاج البحث الكامل عن مكانة، اعتبار وقيمة وحدود تطبيقات الشورى في الاسلام مجالاً أوسع. نذكر هنا النكات الاساسية ونرسم الخطوط الرئيسة في هذا المجال.

الشورى في تنصيب الحاكم

في مجال تنصيب الحاكم يجري البحث حول: هل ان تنصيب جميع الحكام حتى نبي الاسلام الاكرم ﷺ يجب ان يكون بالشورى أم ان اعتبار رأي الشورى نافذ في تنصيب سائر الحكام عدا الرسول الاكرم ﷺ؟

في هذه المسألة ينبغي القول أيضاً بان من ضروريات الدين الاسلامي هو تنصيب الله تعالى شخص الرسول الاكرم ﷺ حاكماً على المسلمين، ولم يكن لاي شخص آخر تاثير في تنصيبه واعتبار حكومته. لا نعرف حتى واحداً من ابناء العامة يدعي ان اعتبار حكومة نبي الاسلام قد نشأ من الشورى، وعليه فان إلهية حكومة الرسول الاكرم ﷺ - لا ديمقراطيتها - هي معقد اجماع المسلمين ولا مجال للبحث فيه.

وعن خلفاء الرسول هناك - طبعاً - اختلاف في الآراء بين الشيعة وأبناء العامة، يقول ابناء العامة: ان الشورى لها دور في تنصيب خلفاء الرسول ﷺ في الجملة، ولائبات رأيهم يشيرون - اضافة الى التمسك ببعض الآيات والروايات - الى الشورى التي شكلها الخليفة الثاني لتعيين الخليفة الثالث ويعتبرونها حجة احياناً بصفتها «عمل الصحابي».

والشيعة يعتقدون بان حكومة الائمة الاثني عشرية كحكومة الرسول الاكرم ﷺ قد استمدت شرعيتها واعتبارها من الله تعالى. لقد نصّب الله تعالى ورسوله الاكرم ﷺ هؤلاء الائمة المعصومين - مع غض النظر عن سائر شؤون الامامة - كأولياء الامر

المسلمين ومتصدين لادارة وتدير الامة الاسلامية. ان المسلمين لا تأثير لهم في تعيين وانتخاب هؤلاء، ولا يمكنهم المناقشة بشأن ولايتهم وحكومتهم عليهم السلام لان الله تعالى يقول:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾^١

وابناء العامة - طبعا - يسلّمون لمضمون الآية الكريمة، ويعتقدون أن أي مؤمن لا يحق له اهمال الاوامر الالهية ودساتير النبي الاكرم عليه السلام والمناقشة فيها ومعارضتها. ان نزاعهم مع الشيعة صغروي، انهم يعتقدون بان الله تعالى ورسوله عليه السلام لم يعيّنوا ولم ينصّبوا شخصا أو اشخاصا لخلافة الرسول الاكرم عليه السلام وقد تركا ذلك الى الأمة الاسلامية، ولكن يعتقد الشيعة ان الائمة الاثني عشر المعصومين عليهم السلام قد تم تنصيبهم من قبل الله تعالى لولاية امر المسلمين كافة وتدير وادارة الامة الاسلامية، وافق المسلمون على ذلك أم لا. هذا الامر قطعي وضروري في رؤية الشيعة ويتقوم به المذهب الشيعي ويستند الى نصوص كثيرة من الكتاب والسنة. وعليه فان من يعتبر نفسه شيعيا ومع ذلك يشك في هذا الأمر ولديه شبهة بشأنه، فانه اما مستضعف بشدة من الناحية الفكرية، وليس لديه اية معرفة بالاسس النظرية للمذهب الشيعي، واما منافق لا يؤمن بالتشيع في الواقع ويبغي تغيير وتحريف معتقدات الشيعة.

اذن كما ان من ضروريات الدين الاسلامي في مجال التقنين هو أن واضع القانون أصالة هو الله تعالى، وان الاحكام الالهية الثابتة والعامة - فردية أو اجتماعية - معتبرة وياقية الى يوم القيامة، وما يمكن البحث وايداء الرأي بشأنه هو الاحكام السلطانية فقط، فان في مجال تعيين الحاكم تعتبر إلهية ولاية وحكومة نبي الاسلام الاكرم عليه السلام - لا ديمقراطية وشورى - من ضروريات الدين الاسلامي، وبالتالي هي خارجة عن محل النزاع. ان ولاية وحكومة الائمة الاثني عشر المعصومين عليهم السلام من ضروريات المذهب الشيعي أيضا، وبالتالي فمن وجهة نظر الشيعة لا تكون حكومة جميع المعصومين - وليس

فقط شخص النبي ﷺ - موضعاً للبحث وابداء الرأي، وما يمكن البحث عنه هو: هل ان اولياء امر المسلمين في عصر غيبة الامام المعصوم عليه السلام يعيّنون وينصّبون عن طريق الشورى أم لا؟ وهل للشورى تأثير في تعيين وتنصيب الحاكم أم لا؟ ولذا ما يمكن البحث بشأنه هو تأثير الشورى في تعيين الحكام في عصر غيبة الامام المعصوم عليه السلام، والبحوث الاخرى تتعلق بعلم الكلام والعقيدة، ولا علاقة لها بالحقوق الاسلامية.

الشورى في التقنين

في مجال التقنين أيضاً لابد من ملاحظة وضع جميع القوانين، هل يجب ان يكون بيد الشورى^١، ام ان رأي الشورى له تأثير فقط في وضع القوانين الفرعية والمؤقتة باسم «الاحكام الحكومية»، «الاحكام الولائية» و «الاحكام السلطانية»؟

عن هذه المسألة يجب القول: لا شك ان المقنن الاصيل في الدين الاسلامي المقدس هو الله تعالى. والاحكام والقوانين الاجتماعية التي جعلها الله تعالى وشرعها ثابتة الى يوم القيامة، ولا تتعرض أبداً الى النسخ والفسخ والمسح ولا يحق لاي انسان حقيقياً كان ام حقوقياً، واي مجموعة اعم من الفقهاء وغيرهم تغييرها وتحريفها، وكذلك الاحكام والقوانين الالهية الفردية.

ان تغيير الاوامر والنواهي الالهية بمثابة الشرك في الربوبية التشريعية لله تعالى. ولا يمكن لاي مسلم - سنياً كان او شيعياً - ان يسلم بانّ لانسان ما حق تغيير الاحكام الالهية، او ان اعتبار جميع القوانين الحاكمة على الامة الاسلامية منوط بالشورى. مثل هذه الأوهام تعارض ضرورات الاسلام، إذ أنها تسلب الشورى حق وضع جميع القوانين. وما يمكن ان يكون موضعاً للبحث وابداء الرأي في مجال التقنين هو: هل يحق للشورى

١. المراد من الشورى يمكن ان يكون احد ثلاثة:

أ - شورى جميع المسلمين

ب - شوى منتخبى المسلمين

ج - شوى فئة خاصة من المسلمين كشورى اهل الحل والمقد، شورى الفقهاء و...

وضع القوانين الفرعية والمؤقتة، وبعبارة أخرى الاحكام الثانوية التي تحتاجها الامة الاسلامية في كل مرحلة تاريخية خاصة أم لا؟ ان اثبات او نفي هذا الامر - طبعا - ليس من ضروريات الاسلام.

بعد هذه المقدمة نقول: في مجال تاثير الشورى في وضع القوانين الفرعية والمؤقتة، توجد عدة مسائل فرعية:

اولا: يمكن تصور هذا التأثير بنحوين:

أ - يتم وضع القوانين الفرعية المؤقتة التي تحتاجها الأمة - من قبيل قانون وضوابط مرور وسائط النقل - على يد الناس اما من خلال الاستفتاء العام واستطلاع الرأي من كل فرد من افراد الأمة ثم يتبنى رأي الاكثرية فيهم والعمل به وتنفيذه، او من خلال انتخاب الناس نوابا عنهم لكي يضعوا القوانين الفرعية والمؤقتة. على أي حال يكون الناس هم المقننين بالواسطة وبصورة غير مباشرة أو بلا واسطة وبصورة مباشرة.

ب - يتم وضع القوانين الفرعية والمؤقتة من قبل ولي الأمر وحاكم المسلمين، لكنه يجب عليه التشاور مع جميع الناس او منتخبهم والاستماع الى آرائهم ثم وضع القانون في ضوء آرائهم. ان واجب حاكم المسلمين - وهو المقنن ايضا - هو أن يضمن آراء الناس ويقدرها عند التقنين.

والسؤال الآن هو: باي الصورتين يكون للشورى تاثير في وضع الاحكام السلطانية؟

ثانيا: هل الواجب هو ان يشارك جميع الناس في وضع جميع القوانين الفرعية والمؤقتة ويكون لهم التأثير في ذلك، أو يجب التفريق بين القوانين الفرعية والمؤقتة، فتوكل بعضها لجميع الناس وبعضها الآخر الى بعض الناس ممن لهم العلم والمعرفة الخاصة؟

ثالثا: اذا كان المقرر أن يكون المقنن هو الحاكم على المسلمين، لا المسلمون انفسهم وعليه أن يراجع الى الشورى، فما العمل في موارد الاختلاف؟ نظراً لبروز خلافات بين اعضاء الشورى قطعاً فانهم ينقسمون في كل قضية قهراً الى اكثرية واقلية.

يطرح هذا السؤال: اذا تعارض رأي الاكثرية مع رأي الحاكم فأيهما هو المعتبر؟ وهل يكون رأي الاكثرية ملزماً بالنسبة لحاكم المسلمين وان قطع على خلافه وكان مؤيداً للاقلية في الشورى؟ وبعبارة اخرى هل ان تاثير الشورى في وضع الاحكام السلطانية هو بيان الجهات الظريفة والخافية من الموضوع الى ولي أمر المسلمين لكي يضع القانون ببصيرة أنفذ ورؤية واضحة، أم أن الشورى حاكمة على ولي أمر المسلمين؟ هل ان اعتبار القانون وقانونيته رهين رأي الشورى ام لا؟ هذه من المسائل المهمة التي تطرح في مجال الشورى.

ونظراً الى ان مصادرنا الفقهية والحقوقية هي الكتاب والسنة، فالجواب ينبغي ان لا يكون مستنداً الى الآيات والروايات.

الشورى في القرآن الكريم

تبين بعض الآيات القرآنية ان بعض الاشخاص كانوا يتشاورون مع اصحابهم في مختلف الشؤون. هذه الآيات تنقل بعض الوقائع التاريخية وليس فيها حيثية تشريعية، فمثلاً جاء في رد فعل ملكة سبأ «بلقيس» تجاه رسالة النبي سليمان - على نبينا وآله وعليه السلام -

﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْا إِنِّي أَتَىٰ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ * إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * أَلَّا تَقْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ * قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْا أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾^١

ونقرأ في موضع آخر أن أحد اتباع النبي موسى عليه السلام تنازع مع أحد أعدائه فاستنجد به فضرب موسى عليه السلام العدو ضربة قاضية، وفي اليوم التالي استنجد ذلك الرجل نفسه... في هذه الاثناء جاء خبر من بلاط فرعون الى موسى عليه السلام:

﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَا الْمَدْيَنَةِ يَسْعَىٰ قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ

لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنَّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ»^١

واضح ان فرعون تشاور مع اصحابه بشأن قتل النبي موسى عقوبة على قتله ذلك القبطي، هذا النوع من الآيات يشير بوضوح الى ان في التاريخ البشري كله كان الاستفتاء واستطلاع الرأي من الآخرين والائتمار والتشاور معهم أمراً شائعاً ورائجاً بين العقلاء وأولي النهى، حتى فرعون الذي كان يقول «أنا ربكم الأعلى» لم يستغن عن التشاور. وعليه فان الائتمار والتشاور لم يبتدع من قبل الاسلام كقاعدة شرعية وتعبدية، بل ان جميع الآدميين حتى اشد الحكام والملوك استبداداً في التاريخ قد أقروا - ولا يزالون - بفوائده وفاعليته. من هذا النمط من الآيات لا يمكن استنباط مكانة ودرجة اعتبار الشورى في الاسلام.

وبغض الطرف عن بناء العقلاء يمكن اعتبار حسن التشاور حكماً عقلياً، فعندما يكون تحقق مصلحة ما أمراً محبذاً وتصرف الجهود من أجل تحقيقه فان معرفة الطرق المختلفة لتحقيق تلك المصلحة - طبعاً - وفهم تلك الطرق يكون أمراً محبذاً ايضاً. ان التشاور من الامور التي تساعدنا على معرفة الطرق المختلفة لتحقيق المصلحة ودرك أفضلها. وعلى اثر التقويم وتبادل الآراء ترتفع الجوانب المبهمة من القضايا والمشكلات وتوضح الحقائق للانسان ويزداد بصيرة، ويزود بقوة تمكنه من المباشرة باعماله ببصيرة ووضوح شديدين. فيكون التشاور أمراً محبذاً. وعليه يمكن القول ان العقل يحكم بحسن التشاور لكشف المصلحة، وانه افضل الطرق للوصول اليها.

في آيتين ايضاً توجه نصيحة الى الزوج والزوجة بان يتشاورا فيما بينهما في شؤون الحياة العائلية:

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ الرِّضَاعَةَ...﴾

فَإِنْ أَرَادَا فِضَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا»^٢

﴿وَاتِمُّوا بَيْنَكُمْ بِعُرُوفٍ»^٣

مستبدة لاتعتني أبداً بأفكار وآراء وحوائج الناس ورغباتهم ومشكلاتهم، ويمسك بزمام شؤون حياتهم المختلفة بدون ان يعترف بمنزلتهم، ويضع قوانين ويطلب منهم تنفيذها، في حين انها ربما تكون على عكس المصالح الاجتماعية لآبناء المجتمع.

لو لاحظنا ان الايمان ذو مراتب ودرجات لاتحصى ولا يحصى جميع الناس بالدرجات الرفيعة للايمان، ولو لم تغفل عن هذه النقطة بأن مسلمي الصدر الاول للاسلام - قريبو العهد بالجاهلية والشرك والكفر - لم تكن هذه القضايا من قبيل عصمة النبي ﷺ وولايته المطلقة مفهومة ومقبولة لديهم، ولا تنسى ايضا بان في ذلك العصر كأني عصر آخر كانت مجموعة كبيرة من افراد المجتمع وان أظهروا إسلامهم، الا انهم في الحقيقة كانوا منافقين يسعون بكل طريقة موالية للاخلال في شؤون الامة الاسلامية واشاعة الهرج والمرج، ولا يسمحون بانتظام الامور وان يعيش المسلمون براحة وسعادة ندرك جيداً بان ظهور هكذا أوهام ووساوس في اذهان ونفوس الناس لم يكن أمراً مستبعداً، ولهذا كانوا يسألون الرسول ﷺ عندما يأمر بفعل بانه يتكلم عن الله تعالى أو عن نفسه؟ ويضمرون عدم التكليف بطاعته واتباعه اذا كان يتكلم عن نفسه ويأمر.

لو كانت تلك الاوهام الباطلة والتخيلات الواهية تنفذ في نفوس وقلوب الناس وتنقوى بفعل تشكيكات ووساوس المنافقين وسائر اعداء الاسلام لكانت محبة المسلمين للرسول ﷺ تضعف تدريجاً، وكان ذلك داعياً لتفرقهم من حوله وسلوك طريق العصيان والطغيان. وبذلك تضعف قيادته وزعامته تدريجاً وبضعف وعجز الجهاز الحاكم تتوفر ارضية زوال وحدة الامة وتفرق اجتماع الناس. وبالتالي تفسد دنيا الناس وآخرتهم، ويحرمون من بركات حكومة وقيادة ذلك الرجل الالهي في هذه الدنيا، ومن جهة اخرى انهم بعصيانهم اياه ومعارضته يسقطون في شرك الكفر ويتعرضون لـلعذاب الاخروي.

ان الله سبحانه - للطفه ورحمته على جميع الادميين - يأمر نبيه ﷺ بان يشاورهم عند وضع القوانين الفرعية والمؤقتة ويقوم الامور، ويتعرف على آرائهم وافكارهم من خلال الاستماع الى أقوالهم ويطلع على حوائجهم ورغباتهم، وبهذه الطريقة يسد الطريق

على جميع تلك التبعات الفاسدة. وبعبارة أخرى كما ان لين النبي الاكرم ﷺ وعدم فظاظته وقساوة قلبه كان يؤثر في عدم تفرق الناس من حوله، فان عفوه عنهم واستغفاره لهم والتشاور معهم كان مانعا لتفرقهم من حوله. والله تعالى بما ان له غاية اللطف والرحمة بحق عباده يريد ان لا يحرموا من البركات المادية والمعنوية العظيمة لحكومة الرسول الاكرم ﷺ وولايته، ولكي يكون ذلك ممكنا يجعله لنا ورحيما ويامر به بان يعفو عن اخطاء الناس وانحرافاتهم ويستغفر لهم الله تعالى ويشاورهم في الامور.

باختصار: ان «وشاورهم في الأمر» هو أمر كـ «اعفُ عنهم» و «استغفر لهم» أي ان الامر بالتشاور كالأمر بالعفو والاستغفار يصدر لجذب قلوب الناس وكسب رضاهم وبالتالي حفظ المصالح الاجتماعية. اذن ليست هذه الآية بصدد تأسيس هذا الأصل وهو أن القانون الحاكم على المجتمع وحاكم الناس وقائدهم يجب جعله على يد الناس. بل تريد القول: كيف يمكن للحاكم والقائد تنفيذ القانون المعترف في المجتمع بأفضل اسلوب.

وذيل الآية ايضا شاهد على ما استفدناه منها حيث تقول:

«فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ»

هذه العبارة تدل على ان النبي ﷺ بعد التشاور ووضوح بعض الامور الخفية أو العلم بدرجة موافقة الناس او معارضتهم بالنسبة لطريقة حل المسألة ورفع الاشكال ليس ملزما بان يتبنى رأي اكثرية الناس وينفذه. ان ما يقدمه التشاور من اعانة الى ولي امر المسلمين هو انه يوضح المسألة والطريقة المقترحة لحلها بنحو افضل، ويظهر بعض الامور المتعلقة بها - البعيدة احيانا عن العيون - وبعد التشاور يتخذ ولي الامر موقفا على اساس من مصلحة الأمة الاسلامية، سواء اقتضت بان يعمل طبقا لآراء اكثرية الناس - كما حصل في معركة أحد - او العمل على عكس آراء الاكثرية، وليس الأمر بان التوافق مع الاكثرية فيه مصلحة اكبر من مصلحة العمل نفسه. على أي حال فان عزمه ﷺ ليس تابعا لآراء اكثرية اعضاء الشورى، فان الناس لا يحكمون عليه، ولا يمكن ان يكون مكلفا بان يضع احكاماً وضوابط مقبولة لديهم. نعم، في المورد الذي يتساوى فيها الطرفان (الاكثرية والاقلية) تماما، او لم يكن لكل طرف دليل على رأيه، فيما ان الواجب

على اي حال هو انتخاب أحد القولين فان القائد يتبنى رأي الاكثرية ويمنحه القانونية. ان رأي الحاكم اذن مطاع ومتبع، لارأي اكثرية اعضاء الشورى، ان آية البحث لا تدل أبداً على ان الحاكم مكلف بان يطيع رأي اكثرية الناس، ان هذه الآية لا تفيد حتى وجوب التشاور مع الناس، أي يمكن القول بان العفو عن الناس والاستغفار لهم واجب على النبي ﷺ؟ وهل ان التشاور كالعفو والاستغفار اللذين هما عملين اخلاقيين حسنين قد أوصي بهما عمل حسن اخلاقيا ولذا يؤكد عليه، فكما ان الحاكم غير ملزم بان يعفو دائما - بل لاحق له احيانا العفو عن ذنب - فهو غير ملزم ايضا بالتشاور مع الآخرين في كل الاعمال.

والآن نذكر الآية الثانية التي تفيد في موضوع بحثنا وتحقيقنا:

﴿فَأُوتِيَهُمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَنَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ * وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾^١

في الآية الكريمة جاءت عبارة «وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» الى جانب الصفات التي ذكرها الله تعالى للمؤمنين المتميزين، في هذه الآية قضايا كثيرة نسعى للاكتفاء ببيان الأهم منها:

القضية الاولى: لاشك ان رجحان جميع الامور التي وردت قبل هذه العبارة (وأمرهم شورى بينهم) هي احكام عامة ينحل كل واحد منها الى احكام فردية، أي صحيح ان الايمان، التوكل على الله تعالى، الاحتراز من الذنوب الكبيرة والقبائح، العفو عند الغضب، الاستجابة الى الله تعالى، اقامة الصلاة، بذل بعض الاموال على المحتاجين والانتقام من الظالمين قد نسبت الى صيغة الجمع ولكن لا يعني ذلك ان كل واحدة منها يجب تحقيقها من الجميع، كأن يؤمنوا جميعا كجماعة او يتوكلوا على الله تعالى. ولا يعني

«يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ» ان اجتناب عامة الناس من الذنوب الكبيرة والقبائح هو المطلوب فقط كما ان «اقاموا الصلاة» لا يعني فقط ان صلاة الجماعة أمر حسن، بل اذا قام شخص بهذه الامور لوحده فانه مشمول لهذه الآية ايضاً، فمثلاً اذا أنفق شخص لوحده فانه مشمول لـ «مما رزقناهم ينفقون».

باختصار: إن كل حكم من هذه الاحكام حكم عام ينحل الى احكام فردية لاتحصى، السؤال التي يطرح نفسه هنا هو: هل ان رجحان الشورى المستفادة من الآية الكريمة من هذا القبيل أم لا؟ امامنا ثلاث احتمالات:

الاحتمال الاول: ان رجحان التشاور حكم عام أيضاً وينحل الى احكام فردية، أي ان احدى صفات المؤمن هي انه غير مستبد وغير أناني في اعماله، بل من أجل اكتشاف مصلحته ومعرفة افضل الطرق اليها يستفيد من آراء ونظريات الآخرين، يستشيرهم في شؤونه الخاصة ويستفيد من معلوماتهم.

الاحتمال الثاني: يعاكس الاحتمال الاول تماماً، أي ان المؤمنين يتصفون بهذه الصفة وهي انهم يتشاورون فيما بينهم في الشؤون الاجتماعية. الآية الكريمة اذن تشير الى قضية جماعية ولا تعباً بالشؤون الشخصية.

الاحتمال الثالث: هو ان الآية الكريمة لا تختص بأحد هذين الاحتمالين بل تمدح مطلق التشاور سواء كان في الامور الشخصية او الاجتماعية والعامه.

الاحتمال الاول هو الاضعف، لان ظهور «وامرهم شورى بينهم» في الجماعة اكثر بكثير من ظهور العبارات الاخرى التي وردت قبلها وبعدها، فلو اختصت الآية الكريمة بالتشاور في الامور الشخصية وكان المراد هو ان على كل شخص (أو من الافضل) ان يستشير الآخرين في اعماله لكان الافضل حسب فهمنا ان يقول تعالى: أمرهم شورى بينهم، لكن نلاحظ ان كلمة أمر المفردة اضيفت الى ضمير الجمع هم. الآية فيها ظهور قوي في ان كلمة أمر مستندة الى المجتمع لاالفرد. الاحتمال الثاني والثالث هما الاقويان اذن، والاحتمال الثاني منهما هو الاقوى ان لم يكن معينا، أي ان المراد ان لم يكن هو الامور الاجتماعية فحسب فانه شامل للامور الاجتماعية على الاقل. ان التشاور في الشؤون

الاجتماعية اذن أمر مدوح في هذه الآية الكريمة دونما شك.

القضية الثانية: ان التشاور أمر مدوح في الآية الكريمة - بتعبير الاصوليين على اساس دليل الحكمة - ان مضمون هذا الشاء هو أن عمل المستشار طبقاً لرأي المستشارين - في حالة عدم قطعه بخلاف رأيهم - مدوح. ان رجحان التشاور ينشأ من انه طريق لاكتشاف المصلحة ومعرفة افضل الطرق الموصلة اليه. فلو حصل مثل هذا الاكتشاف اثر التشاور كان العمل طبق الاكتشاف والمعرفة مدوحاً أيضاً والآ كان التشاور لغواً. في الروايات يوبخ من يستشير شخصاً بصيراً ثم يخالف رأيه. الخلاصة ان الاستفادة بدلالة الحكمة ضرورة الاهتمام العملي بالتشاور.

هنا يبرز هذا السؤال: هل ان الاهتمام العملي بالتشاور أمر مدوح اخلاقياً فحسب أم ان وجوبه شرعي وفيه الزام قانوني؟ هل العمل طبق آراء المستشارين - في حالة عدم القطع بما يخالف رأيهم - كالتشاور نفسه فيه مدح اخلاقي فقط أم ان المستشار مكلف شرعاً ويلزم قانونياً بان يتبع المستشارين عملياً فاذا خالفهم يكون قد ارتكب معصية ومطالب قانونياً؟ هنا تبرز ثلاث احتمالات أيضاً:

الاحتمال الاول: ان الامر بالتشاور اما امر ارشادي، أو يقتضي - كحد اعلى - استحباب الموافقة العملية لرأي اكثرية المستشارين، حسب هذا الاحتمال تكون الموافقة العملية لرأي اكثرية المستشارين أمر استحبابي، وبعبارة اخرى فيه امر اخلاقي لا اكثر.

الاحتمال الثاني: ان حاصل التشاور، أي رأي اكثرية المستشارين له شرعية وقانونية للمؤمنين ولا مناص من العمل به، وعلى اساس هذا الاحتمال يولد التشاور حكماً شرعياً وقانونياً.

الاحتمال الثالث: ان الآية الكريمة ليست بصدد بيان اي واحد من الاحتمالين المذكورين بل انها تمدح اصل التشاور والشورى، الآية ليست بصدد بيان ان التشاور هل يستتبع حكماً شرعياً وقانونياً ام لا؟ بل انها ترى ان التشاور في الاصل مدوح اخلاقياً وتشمل - طبعاً - الموارد التي يعتبر العمل طبق رأي اكثرية المستشارين أمراً مستحباً ومدوحاً اخلاقياً، وكذلك الموارد التي يكون العمل بنتيجة التشاور استناداً الى دليل

خاص واجبا شرعيا والزاماً قانونياً. يوجد نموذج هذه النكسة في العبارات السابقة واللاحقة لـ «وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ»، فمثلا عبارة «أَقَامُوا الصَّلَاةَ» ليست بصدد تشريع وجوب الصلاة أبداً، حتى ان مورد هذه العبارة ليس هو الصلوات الواجبة، ان الله تعالى في هذه العبارة يثني على المصلين الذين يؤدون الصلوات الواجبة أو المستحبة. ولكن على أي حال ليست العبارة بصدد بيان ماهية الصلاة الواجبة والمستحبة؟

وعبارة «وَمِمَّا رَزَقْنَا يَتَفَقُونَ» ايضا لا توجب الاتفاق أبداً، وليس موردها هو الاتفاق الواجب بل انها تنفي على المنفقين. وطبيعي ان بعض الاتفاقات - لأدلة خاصة - واجبة كنفقة الاب الفقير وبعضها مستحب. ولكن العبارة ليست بصدد بيان ان جميع الاتفاقات واجب او مستحب.

وهكذا عبارة «وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» فانها بصدد الثناء على اصل التشاور وتفيد - طبعا - رجحان العمل طبق رأي اكثرية المستشارين - في حالة عدم القطع بما يخالفه - ولكنها لا تدل أبداً على وجوب التشاور نفسه ووجوب العمل بحصيلة التشاور.

من بين هذه الاحتمالات يظهر أن المتعين هو الاحتمال الثالث، ان سياق الآيات الاربعة المذكورة يشير الى ان الله سبحانه بصدد مطلق المدح والثناء، اعم من المدح الذي يتعلق بالافعال الواجبة والمدح الذي يتعلق بالأفعال المستحبة. بعض الامور التي وردت في هذه الآيات لها استحباب لا وجوب ككظم الغيظ، والعفو عن الآخرين اللذين ليس وجوبهما من المسلّمات الا بالعنوان الثانوي أي في المواضع التي لا يسبب ذلك ارتكاب الحرام وهكذا عبارة «وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» ليست بصدد بيان موارد وجوب التشاور وموارد استحبابها، كما انها لا تبين اين يكون اتباع رأي المستشارين بعد القيام بالتشاور واجبا وأين مستحبا. هذه العبارة بصدد بيان ممدوحية اصل التشاور وله ايضا انصراف عن بعض الموارد استنادا الى قرائن عقلية ولبية، منها اذا كان للانسان يقينا بالامر ولا يحتمل ابدأ تغير رأيه. كما يمكن ان تكون بصدد بيان ممدوحية اطاعة رأي اكثرية المستشارين وهذا ايضا منصرف عن بعض الموارد كما اذا كان للمستشير عند التشاور وتبادل الآراء قطع بقضية وكان رأي اكثرية المستشارين مخالفاً لقطعه، وهذه

الموارد - طبعا - نادرة.

القضية الثالثة: مع من يجب التشاور؟ أمع جميع افراد المجتمع أو مع اشخاص أو فئات خاصة من المجتمع؟

الجواب: لا يوجد في الشريعة الاسلامية المقدسة تحديد لهوية المستشارين^١ وهل الواجب ان يكون الناس طرفا للتشاور او اشخاص وفئات خاصة منهم؟ وهل الرجال فقط لهم الحق لان يكونوا مستشارين أم النساء ايضا يمتلكن هذا الحق؟ وهل للسن وطول العمر دخل في هذا الأمر بحيث اذا نقص عمر الانسان عن حد معين لا يمكن ان يكون مستشاراً؟ وهل من الضروري وجود خصوصية اجتماعية او ثقافية لكي يكون مستشاراً؟

ان صمت الشارع المقدس في هذه الموارد مؤيد جيد الى عدم وجود قاعدة مؤسسة باسم الشورى في الاسلام. العقل - طبعا - يحكم بوجود توفر شرطين من يستشار هما: اولا المعرفة والاطلاع على موضوع الاستشارة، ثانيا: العدالة والتقوى لكي لا يخون عند التشاور وذلك بان يظهر ما يعلم ويفهم، وعليه ان ما يمكن ان يقال قطعاً هو انه لا ينبغي التشاور في كل أمر مع جميع ابناء المجتمع.

موارد التشاور

هل يلزم التشاور في جميع الشؤون الاجتماعية أم في بعضها؟ وهل يجب على الحاكم ان يستشير الآخرين لادارة وتدير مجتمعه؟

يقال في الجواب: ان القرآن الكريم ليس بصدد بيان اين يجب التشاور وجوبا شرعيا وقانونيا، واين يكون رأي اكثرية المستشارين حجة؟ اذن بالاستناد الى اطلاق أو عموم الآيات لا يمكن الاجابة عن هذين السؤالين. ان الآيتين المذكورتين لا اطلاق لهما

١. هناك اشارات في الروايات الاسلامية الى خصائص المستشارين كعهد الامام علي عليه السلام الى مالك الأشتر، فقد جاء فيها: «ولا تدخلن... الظن بالله» - نهج البلاغة - صبحي الصالح الرسالة ٥٣ ص ٤٢٠. وراجع بحار الانوار ج ٧٥ ص ٢٠٧ الرواية ٢٣ (المقررا).

بحيث يمكن الاستفادة وجوب التشاور في كل الموارد، كما ليس لهما من العموم ما يوجب العمل برأي اكثرية المستشارين في كل الموارد. لو كان هناك دليل خاص على وجوب التشاور أو وجوب اطاعة اكثرية المستشارين لكان من اللازم البحث عن مقتضى ذلك الدليل، وأي الاشخاص يعتبرهم مستشارين. نحن لم نعر على مثل هذا الدليل في الكتاب والسنة ولم نسمع أو نقرأ بان شخصا يدعي ورود أمر تعبدى في الشريعة الاسلامية المقدسة بالنسبة لمورد خاص ويدل على وجوب التشاور او اتباع اكثرية المستشارين في ذلك المورد، ونظراً لعدم وجود مثل هذا الدليل الخاص ينبغي الرجوع الى العقل للاجابة عن السؤالين.

يحكم العقل بوجوب التشاور في الموارد التي تتعلق بها مصلحة يجب تحصيلها، والحاكم على المجتمع لا يعرفها قطعاً ولا تعرف الآ عن طريق التشاور - أو على الأقل ان من المحتمل قويا ان تعرف تلك المصلحة بصورة افضل بالتشاور، ويضعف احتمال معرفة المصلحة بطريق آخر بصورة افضل - ومن جهة اخرى لا يجوز تقويت احدى مصالح المجتمع الاسلامي، ومن جهة ثالثة ينحصر الطريق أو افضل الطرق لمعرفة تلك المصلحة وطريقة استيفائها وتحصيلها في التشاور. في مثل هذه الاحوال ينبغي استشارة الآخرين والاستعانة بآراء ونظريات الخبراء الثقات. هذا هو الحسن العقلي للتشاور الذي أشير اليه آنفاً.

كما يحكم العقل بان الحاكم اذا اكتشف المصلحة بعد الاستشارة يقينا واطلع تماماً على افضل الطرق لتحصيلها فعليه العمل طبق قطعه ويقينه، واذا شك وتردد بعد التشاور ودار الأمر بين انتخاب احد طرفي الشك أو رأي اكثرية المستشارين - وكلهم خبراء وثقات - فان عليه ان يرجح رأي الاكثرية.

واما اذا لم تكن هناك مصلحة يلزم استيفاؤها أو كانت وكان الحاكم يعرفها جيداً أولاً يعرفها ولكن لم ينحصر الطريق أو افضل الطرق لمعرفة في التشاور فان اتباع رأي اكثرية المستشارين لا يكون واجبا (بل راجحاً)، إلا أن يكون لدينا دليل تعبدى في موضوع

خاص، وقد قلنا اننا لم نعثر على اي أثر لمثل هذا الدليل.^١

وبعبارة اخرى ان حسن التشاور ورجحانه يكون فقط للذين يحتملون الاستفادة من آراء الآخرين عن هذا الطريق ويكتشفون مجهولا. وعليه لاموضوعية للتشاور بل حسنه حسن طريقي، أي لانه يكشف عن احد الامور الواقعية، ويرفع جهلاً أو خطأ. وعليه ليس الأمر هو وجوب التشاور في الشؤون الاجتماعية كافة، بل يجب في الموارد التي يكون استيفاء وتحصيل المصلحة فيها ضروريا، ويكون التشاور هو الطريق او افضل الطرق لمعرفة الطريقة الصحيحة والمجذبة لتحصيل تلك المصلحة. كما انه لا يجب اتباع اكثرية المستشارين في جميع التشاورات، بل يجب في الموارد التي يكون اصل التشاور فيها واجبا وكان المستشارون خبراء وثقات، ولم يعرف المستشار يقينا - بعد التشاور - أصح وافضل الطرق لتحصيل المصلحة وابتلي بالشك والترديد.

حصيلة ما قلناه هو ان الشورى لاتاثير قطعي لها في وضع القانون ولا في تنصيب منفذ القانون في مجال التقنين، يختص وضع القوانين الاولية والاصلية التي تتصف بالعمومية والثبات بحكم ضرورة الاسلام بالله تعالى، وانكار هذا الأمر يسوجب الكفر والارتداد.

وفي وضع القوانين الثانوية - الفرعية والمؤقتة - ايضا لا يكون رأي الشورى هو القول الفصل. ان مجرد التصويت ايجابا على قانون من قبل الاكثرية او جميع ابناء المجتمع

١. ورد في بعض الروايات ان امير المؤمنين عليه السلام قد احتج بالشورى على معاوية حيث كتب له: «انه بايعني القوم الذين بايعوا ابا بكر وعمر وعثمان علي ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار، ولا للغائب أن يرد، وانما الشورى للمهاجرين والانصار، فان اجتمعوا على رجل وسموه اماما كان ذلك (لله) رضا، فان خرج عن أمرهم خارج بطن أو بدعة ردوه الى ما خرج منه، فان أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين، وولاه الله ما تولى». نهج البلاغة ص ٢٦٦ الكتاب ٦ لتوضيح مثل هذه الروايات يجب القول: انها بحوث جدلية يلزم الخصم فيها بالقواعد التي يتبناها ويتكلمون على اساس مسلماته لاعلى مبنى ما يقبله المتكلم، وقد ورد مثل هذه البحوث الجدلية في القرآن الكريم أيضا، كالأيتين ٢١ و ٢٢ من سورة النجم، قال تعالى: ﴿الْكُفْرُ الذِّكْرُ وَلَهُ الْآخِرَةُ﴾ تِلْكَ أَذَنْ قَسَمَةٍ ضِيْزِيٍّ ﴿ اذْ مِنْ الْوَاضِحِ اَوْلَا اَنْ الْاِسْلَامَ لَا يَرَى لِلذِّكْرِ فَضْلًا عَلَى الْاِثْنِ وَنَايَا اِنْ اَفْضَلِيَّةٌ اَوْ دَوْنِيَّةُ الذِّكْرِ كَيْفَ يَكُوْنُ دَلِيْلًا عَلَى اَنْ يَكُوْنُ لِلّٰهِ تَعَالٰى وَلَدًا اَوْ بَتْنًا؟ فِيْ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ اَيْضًا لَا يَرِيْدُ الْاِمَامُ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَنْ يَعْرِفَ الشُّوْرَى كَاَصْلٍ فِي النِّظَامِ السِّيَاسِيِّ فِي الْاِسْلَامِ بَلْ يَرِيْدُ مَعَاوِرَةَ مَعَاوِيَةَ طَبَقِ الْاَسَسِ الَّتِي يَتَّبَعُهَا وَاَدْعَاةَ لَعْلَهُ يَهْتَدِيْ.

لا يضمني الشرعية والقانونية عليه من الناحية الشرعية، فحتى لو كان لجميع الناس رأي يعارض رأي الولي الفقيه - ورأيه هو المعتبر شرعاً - فإن رأيه هو الحاكم والمطاع والمتبع. لا دليل لدينا على أن رأي الشورى أو الاكثرية أو جميع الناس حاكم على رأي الولي الفقيه. من الممكن - طبعاً - أن يكون لرأي الآخرين ونظرياتهم تأثير على رأي ونظرية الولي الفقيه وقراراته، ولكن على أي حال فإن الفرق شاسع بين التأثير والحاكمة، وعليه فإن قيمة واعتبار القانون في الرؤية الإسلامية لا تستند إلى رأي الناس.

وفي مجال تنصيب الحاكم فإن تنصيب رسول الإسلام ﷺ كحاكم على المسلمين، بحكم ضرورة الدين الإسلامي، وتنصيب الائمة الاثني عشرية بحكم ضرورة المذهب الشيعي قد تم من قبل الله تعالى لا المسلمين، والمناقشة والشك وانكار هذا الموضوع يوجب الخروج من الدين الإسلامي أو المذهب الشيعي. وهكذا تنصيب الحكام الآخرين فإن رأي الناس لا يكون قولاً فصلاً لأن الولاية على الناس مختصة بالله تعالى في الأصل، فله حق تفويض الولاية إلى الآخرين، لا الناس إذ أنهم لا ولاية لهم على أنفسهم.

إن رأي جميع أو أغلبية الناس لصالح ولاية شخص وحكومته لا يجعل حاكميته ذات قيمة واعتبار شرعي. وعليه فإن القول بأن النظام السياسي في الإسلام يكون قابلاً للتطبيق على النظام الديمقراطي الغربي استناداً إلى أصل الشورى غير صحيح وغير مقبول بتاتاً، سيما أنه لا يستنبط من آيتي البحث.

مكانة الشورى في النظام السياسي للإسلام

هل أن ما ذكر يعني: لا تأثير للشورى في النظام السياسي للإسلام؟ كلا، ليس الأمر كذلك بل أن الشورى في هذا النظام تلعب دوراً فعالاً وتضع حلولاً للمعضلات في بعض الموارد ومنها التقنين.

توضيحه، أن ولي أمر المسلمين يحق له دون شك وضع الأحكام السلطانية، أي

القوانين الفرعية والمؤقتة، وان كان ثمة اختلاف في الآراء بشأن حدود هذا الحق ومساحة هذه الولاية. ولكي تكتسب القوانين التي يكون وضعها في دائرة ولاية الفقيه اعتبارا وقيمة شرعية وقانونية يجب اثبات مطابقتها لمصالح الناس الدنيوية والاخروية، وتشخيص مطابقة جميع الاحكام السلطانية لمصالح الناس يحتاج الى معرفة عميقة وواسعة لجميع ابعاد وجوانب الحياة الاجتماعية، وواضح ان تحصيل ذلك أمر غير ممكن لغير المعصوم. ان ولي أمر المسلمين على اي حال انسان عادي ومتعارف، ولا يمكن - عادة - ان يكون متخصصا وخبيراً في أكثر من فرع أو فرعين من العلوم والمعارف البشرية.

من هنا فان الحاكم غير المعصوم لا يحيط علما بجميع شؤون المجتمع فلا بد من ان يستشير العلماء والخبراء في العلوم والفنون المختلفة. ومن المعلوم جيدا يجب الرجوع عند التقنين في كل شأن من شؤون الحياة الاجتماعية المتنوعة الى المتخصصين والخبراء في ذلك الشأن لاجميع الناس. فاية حجية يمكن اعتبارها لآراء من ليسوا متخصصين وخبراء في ذلك الشأن؟ هل يراجع غير المتخصصين في الامور الشخصية والفردية؟ اذا اراد شخص - مثلا - أن يبني دارا فهل يراجع في اعداد خريطة مناسبة لها - اضافة الى المهندس والمعمار - انى البقال والقطار أيضا؟ وهل المتوجع يتشاور مع الطبيب والمؤرخ والصباغ؟ ان البقال، القطار، المؤرخ والصباغ وان بلغ كل منهم مستويات عالية في علمه وفنه ومهنته لا يحق له ابداء الرأي في خريطة الدار ومعالجة المريض، ولا يعتنى بكلامه بهذا الشأن.

واكثر من ذلك لا ينبغي التشاور في حل مشكلات كل شأن من شؤون المجتمع مع جميع المتخصصين والخبراء في ذلك الشأن، بل مع العدول والملتقين منهم، لانه لا وثوق بان لا يخون غير المتقين والفاسقون والفجار بمن يستشيرهم أي الأمة الاسلامية وحاكمها. فعلى حاكم الأمة الاسلامية اذن ان يستشير لوضع القانون واتخاذ القرار في كل مسألة ومشكلة من المشكلات الاجتماعية مع العادل والمتقي والخبير والبصير في تلك

المشكلة والمسألة.

على هذا الاساس ستكون في المجتمع الاسلامي مجالس شورى عديدة، يعتبر كل مجلس منها مستشاراً أعلى لولي امر المسلمين في احد شؤون الحياة الاجتماعية، كلما أحس حاكم المسلمين بضرورة التشاور عند وضع قانون فرعي ومؤقت - اي أحد الاحكام السلطانية - فانه يراجع الى مجلس الشورى المعني، فيطلعه على المسألة والمشكلة ويطلب من اعضاء المجلس الوصول الى افضل الطرق لتحصيل واستيفاء المصلحة المقصودة من خلال الدراسة والتحقيق والتشاور لكي يقوم بتقديمه الى المجتمع الاسلامي على صورة قانون. وبعد التشاور مع اعضاء المجلس اذا توصل حاكم المسلمين بنفسه الى افضل طريق وأجود قانون قطعاً اعلن عنه كـ «قانون» - تطابق مع رأي اكثرية اعضاء المجلس او لم يتطابق - وان لم يتوصل الى العلم والقطع انتخب الرأي الذي يحظى بأدلة أقوى، وفي حالة تساوي ادلة الطرفين تبني رأي الاكثرية. ونظراً الى ان ولي الامر هو أفقه الناس وأعلمهم بالظروف القائمة في المجتمع الاسلامي وأعدلهم وأتقاهم فله الحق اكثر من اي شخص آخر بان يعين افضل الآراء وأقوى الاقوال، وبما انه افضل من غيره في العقل والكياسة، التدبير والادارة الاجتماعية، والحرص على الاسلام وارادة الخير للمسلمين فان رأيه في النهاية هو المعبر والمحترم والمطاع والمتبع. في النظام الحكومي في الاسلام اذن من الضروري لحل ومعالجة الكثير من المسائل والمشكلات الاجتماعية وتحقيق المصالح العامة ان يستشير حاكم المسلمين اشخاصاً صالحين ويتبنى في بعض الموارد رأي اكثرية مستشاريه أو جميعهم ويضفي القانونية عليه. والنقطة التي لا ينبغي الغفلة عنها هي ان ما يجعل الشرعية للقانون هو رأي الحاكم لا الشورى.

وللشورى في مجال تنصيب الحاكم دور فاعل ايضاً، حيث قلنا آنفاً ان مجلس الخبراء - وهو عبارة عن مجموعة من ابرز افراد المجتمع في الجهات الثلاث: الفقاهة، التدبير والادارة الاجتماعية، التقوى والعدالة - ينتخب احد اعضائه الذي يكون افضل

من غيره في الاتصاف بهذه الجهات لتصدي ولاية امر المسلمين - واعضاء مجلس الخبراء بعد التشاور وتبادل الآراء فيما بينهم ينتخبون احدهم - وهو الأفقه والاعلم والأتقى - وينصبونه كقائد. كما ان تعيين وتنصيب المتصدين الآخرين يكون من مسؤولية مجالس الشورى التي تضم اعضاء متخصصين وخبراء وعدول ومتقين كما قرأنا تفصيله سابقا.

نتائج تشاور النبي ﷺ^١

١ - التمهيد للرضا العام، يكون لعرض المسألة والمشكلة على الآخرين احيانا موضوعية، افترضوا ان معلماً قد أعد برنامجا دراسيا لطلبته، ولا يشك في فائدته وثماره، هذا المعلم لو لم يستطلع آراء ورغبات الطلبة اعلن انه سوف يطبق ذلك البرنامج الدراسي وعلى الطلبة - شأؤوا أو أبوا - ان يطبقوه فانه بدون شك لم يسلك الأسلوب الصحيح، ولكن بدلاً من اتباع هذا الأسلوب غير المثمر لو أطلع الطلبة على برنامج المقترح وأشار الى فوائده وامتيازه عن البرامج الأخرى، ودعاهم الى ابداء آرائهم بهذا الشأن وأشاروا الى نقاط القوة والضعف فيه فانه يمهد ارضية قبوله بصورة جيدة.

بهذه العملية: اولاً: يلتحق الكثير من الذين عارضوا البرنامج المذكور في البداية بصف الموافقين تدريجاً. وثانياً: عندما يعرف البرنامج المذكور بانه برنامج الجميع عملياً ورسماً فان الموافقين يخضعون له عن رضا ورغبة وينفذونه، والمعارضون وان لم يرتضونه، يشعرون - على الاقل - ان لهم منزلة عند معلمهم لانهم صاروا طرفاً للتشاور. على أي حال، هذا الأسلوب يستقطب المزيد من سائر الافراد، والله تعالى ايضا لكي لا يشعر الناس بان الرسول الاكرم ﷺ يستبد في حكمه وما يريد يفرضه عليهم جبراً وكرهاً، يأمره بان يطلب من الناس ابداء آرائهم في اعماله وتقويم الامور معهم، بهذه

١. هذا البحث صادق ايضا بالنسبة للأئمة المعصومين عليهم السلام لانهم كالنبي ﷺ مصنون من أي جهل، خطأ واشتباه وليسوا بحاجة الى الشورى لكشف المجهول او رفع الاشتباه.

الطريقة تتمهد أرضية قبول الاحكام السلطانية في المجتمع، ويكون عمل الناس بالقوانين افضل واكثر.

ان عرض القضايا والمشكلات على الناس فيه - على الاقل - هذه الفائدة، وهي انه بعد اتخاذ القرار يقول الموافق: انه رأينا، نحن الذين نتخذ القرار، ويقول المعارضون: ان القرار على كل حال غير استبدادي، بل ان الكثير من ابناء المجتمع يوافقون على هذا القانون، وسوف يقولون: إنا وان كنا معارضين له لكننا نوافق عليه عمليا لكي لا يبتلى المجتمع بالهرج والمرج. هذه احدى الفوائد التي تترتب على التشاور.

٢ - تحقيق التعاون والمشاركة العامة: تترتب احيانا فائدة اخرى على التشاور، وتترجع مصلحة التوافق مع الشورى على مصلحة العمل - في حد نفسه - . افترضوا ان المصلحة كانت في ان يُهاجم العدو في يوم معين، ومن نقطة خاصة بأسلوب وطريقة خاصة، ولكن الاشخاص الذين يجب حضورهم ومشاركتهم في هذا الهجوم لم يوافقوا عليه ورأوا من المصلحة القيام بهجوم آخر بخصائص اخرى، فلو اعلن ان ذلك الهجوم سوف يتم حتما فانه اضافة الى عدم حضور من يحتاج اليهم في الهجوم ولا يبذلون سعيهم، فان عواقب وخيمة سوف تترتب على ذلك، هنا يكون في التوافق مع رأي المعارضين للهجوم المذكور مصلحة اقوى من مصلحة الهجوم المذكور.

ليس هذا مجرد افتراض بل يمكن ملاحظة شواهد تاريخية عديدة على ذلك، كما هو المعروف في معركة أحد حيث كان الرسول الاكرم ﷺ يكره الخروج من المدينة، فقال رجال من المسلمين ممن اكرم الله بالشهادة يوم أحد وغيرهم ممن كان فاته بدر وحضوره: يا رسول الله اخرج بنا الى اعدائنا، لا يرون انا جبنًا عنهم وضعفنا.^١ وقال بعض كبار السن ممن يعشقون الشهادة: يا رسول الله! نخشى ان يظن العدو أننا نهاب مواجته ولا نرغب في الخروج من المدينة ويسبب ذلك ان جرأتهم علينا. ومن جهة اخرى لم يكن معك في غزوة بدر اكثر من ثلاثة مائة مقاتل وقد نصرك الله عليهم، وعددنا اليوم كبير جدا، لقد كنا بانتظار هذا اليوم مدة طويلة وندعو الله ان ياتي بمثل هذا اليوم واليوم

١. السيرة النبوية لابن هشام ج ٣ ص ٦٧ تاريخ الطبري ج ٢ ص ٥٩.

قد جاء به.

ورسول الله وان لم يرتح لاصرارهم وعبر عن خشيته من انهزامهم ولكنه سلم رأيهم، ان رأيه الاول وهو التحصن في المدينة والاستعداد للدفاع كان موافقا للمصلحة، ولم يكن من البعيد لو كان رأيه مقبولا لتعرض مشركو مكة الى هزيمة نكراء، ولكن بما ان عدداً كبيراً من المسلمين اعتبروا المكث في الدور والمدينة واتخاذ موقف الدفاع عارا ورغبوا في التوجه الى خارج المدينة ظهرت مصلحة ثانوية كانت الموافقة عليها ارجح من الموافقة على المصلحة الاولى.

في مثل هذه الموارد - وفيها يكون رأي اكثرية افراد المجتمع على خلاف المصلحة، ومع ذلك لا مصلحة في مخالفته - يمكن القول ان هناك مصلحتين، الاولى مصلحة العمل نفسه والذي لا يتوافق معه رأي الاكثرية، والثاني مصلحة التوافق مع رأي اكثرية الناس، وبما ان المصلحة الثانية اقوى من المصلحة الاولى فيجب التمشي معها عمليا.

٣ - تعليم الآخرين: كان رسول الله ﷺ مؤيدا بروح القدس، ولم يكن بحاجة الى الاستعانة بآراء وافكار الآخرين، وعليه لم يحتج الى التشاور والتوجه الى الشورى ومع ذلك كان النبي ﷺ يستشير الآخرين، وكان بذلك يعلم الناس بان لا يغفلوا عن فوائد التشاور، ان تشاوره ﷺ كان سببا لشيوع طريقة وسنة حسنة وراسخة. هذه الوجوه الثلاثة قابلة للتطبيق في مورد الآية «وشاورهم في الأمر».

التشاور والرجوع الى الآراء العامة في الجمهورية الاسلامية الايرانية

للأمور التي ذكرناها نموذج ونظير في نظام الجمهورية الاسلامية الايرانية وقيادة امام الامة ﷺ، فقد أكد لمرات ولعدة امور بان يجرى الاستفتاء العام. لو درست الظروف الاجتماعية والثقافية للمجتمع الايراني في الايام التي اعقبت الثورة الاسلامية يعلم بصحة هذه الاستفتاءات ومصلحتها، فقد كان الكثير من الناس وبسبب النزعات الواعية وغير الواعية يكونون للثقافة الغربية قدراً وقيمة كبيرة، كما ان الفئات السياسية المختلفة

والمتنوعة داخل البلاد - وجميعها لم تنسجم بشكل ما مع الجمهورية الاسلامية - تعرّف نظام الجمهورية الاسلامية بأنه نظام استبدادي، وتعتبر «ولاية الفقيه» دكتاتورية العلماء، وكانت الاجهزة ووسائل الاعلام للانظمة الكافرة والمشركة والفاسدة والمفسدة في الشرق والغرب - والتي تهيمن على ارجاء العالم - تعرّف نظامنا الاسلامي - حقداً وعناداً - بأنه نظام غير انساني ولا يحظى باسناد ابناء الشعب، في مثل هذه الظروف أكد امام الامة اجراء استفتاء عام عن الجمهورية الاسلامية بوصفها النظام السياسي المطلوب عند الشعب. والتاكيد على استفتاء آراء الشعب - طبعاً - لم يعن ان امام الامة يعتقد في الحقيقة بان النظام السياسي للبلاد يمكن فقط ان يكون «الجمهورية الاسلامية» بشرط التصويت لصالحها من قبل جميع أو اكثرية الشعب الايراني. ان «الجمهورية الاسلامية» هي حكم الله تعالى فيجب تطبيقه، شاء جميع أو اكثر الشعب ام أبى. ففي المورد الذي يحكم الله فيه وله أمر ونهي لا يحق للآخرين ابداء الرأي والنظرية.

ان امام الامة باستفتاء آراء الشعب نقذ حكم الله تعالى عملياً وضمن مصالح المجتمع الاسلامي، كما اثبت لشعوب العالم - اعم من الاصدقاء والاعداء - بان النظام الاسلامي يحظى باسناد اكثر من ٩٨٪ من الشعب الايراني، وليس نظاماً غير ديمقراطي فحسب، بل على العكس هو الذي يحترم ويشمن آراء الشعب اكثر من اي نظام آخر في العالم المعاصر، والشعب هو الذي يقرر مصيره بيده. عندما يستفتى الشعب حول النظام السياسي لبلادهم في المستقبل بالاسلوب المتبع والمقبول لدى الانظمة الديمقراطية وينتخب اكثرية أو جميعهم تقريباً «الجمهورية الاسلامية» يكون قد اصاب هدفين بسهم واحد، انه لم يعدل عن حكم الله تعالى وأبطل الاعلام المعادي والكاذب لاعداء الاسلام والمسلمين. ان ما اجري من استفتاءات واستطلاعات اخرى للرأي وما ستجري في هذه المرحلة الخاصة من التاريخ يقع في صالح المجتمع الاسلامي.^٢

١. هذا الكلام يجري في الائمة المعصومين عليهم السلام ايضاً.

٢. هذه الطريقة الحكيمة لا زالت مستمرة بعد عهد الامام الخميني رحمته الله وقيادة آية الله العظمى السيد الخامنئي (مد ظله العالي) واليوم حيث نعيش الذكرى العشرين لانتصار الثورة الاسلامية الجليلة، تكون قد اجريت عشرون عملية اقتراع في الجمهورية الاسلامية الايرانية.

ومن جهة أخرى، لم يستفت امام الامة آراء الشعب في بعض الموارد ولم يلجأ الى آرائهم لانه أولا: ربما لم يتطابق رأي اكثرية الشعب مع المصالح الدنيوية والاخرية لابناء المجتمع وثانياً: كان يعلم انه لو أمر أو نهى وأصدر حكماً فان الشعب سوف يطيعه. وعليه لم تكن هناك مصلحة ملزمة لاجراء استفتاء عام ولم تكن حاجة الى ذلك. في مثل هذه الموارد كان امام الامة يصدر حكماً بحزم ويكلف الشعب او المسؤولين في البلاد للعمل به.

نلاحظ ان الموارد ليست على نسق واحد، في كل مورد ينبغي بحاكم المجتمع الاسلامي ان يدرك - بملاحظة جميع الظروف ومنها موافقة الشعب ومخالفته - مقتضى مصلحة الاسلام والمسلمين.

البيعة

من المناسب بعد بحث الشورى ان نتحدث عن موضوع «البيعة» الذي يشابه مسألة الشورى.

بعض الكتاب اعتبر البيعة في الاسلام كالاقتراع والانتخابات في الانظمة الديمقراطية الغربية، وحاولوا عن هذا الطريق تعريف النظام السياسي في الاسلام بانه نظام ديمقراطي.

في الجواب عن هذه الدعوى يجب القول: صحيح ان الحديث عن البيعة مع النبي ﷺ قد ورد في القرآن الكريم، وان قسماً من الاخبار والروايات يتحدث عن بيعة الناس مع بعض الائمة عليهم السلام، لكن البحث الدقيق في الآيات والروايات يفيد بوضوح بان البيعة لا تشابه الإدلاء بالاصوات. وعن البيعة مع النبي ﷺ يجب القول بان ولايته على المسلمين - بحكم ضرورة الاسلام - قد تقررت من قبل الله سبحانه، وعلى هذا الاساس فان بيعة الناس وعدمها لا تؤثر على شرعية حكومته ﷺ ولذا تتضمن البيعة مع النبي والائمة رمزا وسراً آخر ينبغي البحث عنه، وهنا نشير الى ثلاث منها:

اهداف البيعة

أ - العضوية الرسمية في المجتمع الاسلامي: كانت البيعة مع النبي ﷺ احيانا من اجل الدخول في ربة المسلمين، كما هو الحال في هذا العصر عندما يريد انسان ان يتبع بلداً ما و يكون جزءا من شعب ذلك البلد فان عليه ان يطلب من بعض مسؤولي ذلك البلد منحه حق التبعية وبموافقتهم يصبح من جملة شعب ذلك البلد بشكل قانوني، وكذلك في تلك العصور اذا اراد انسان اذ يكون عضواً في الامة الاسلامية ويعتبره المسلمون من جماعتهم فانه يبايع رسول الله ﷺ وبهذه الطريقة يلتحق باصحابه. وكان الرجال والنساء المشركات واهل الكتاب يعلنون عن اسلامهم رسميا من خلال البيعة. والله تعالى يأمر نبيه ﷺ بان يتبايع مع نساء مكة ويفتح لهن الطريق نحو الامة الاسلامية:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِهْتَانٍ يَقْتَرِبْنَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^١

ب - عهد الوفاء للدخول في أمر مهم: وكانت البيعة تؤخذ أحيانا لهذا الهدف وهو أن بعض الناس يقصدون اعلام الآخرين عن مشاركتهم في أمر مهم كالحرب، وكان على النبي ﷺ كأبي قائد عسكري آخر أن يعلم بدقه حجم عدته وعدته لكي يخطط ويقرر حسب مالدیه من قوة، ولهذا الهدف كان يبايع المسلمين المستعدين للقتال بصورة كاملة، وكان يضع الخطة ويتخذ القرار حسب عدد المبايعين، كما حدث ذلك في بيعة الرضوان في صلح الحديبية التي يشير اليها القرآن الكريم:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ

وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَةٌ بِهِ أَجْرًا عَظِيمًا^١
 «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ
 فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا * وَمَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا وَكَانَ
 اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا»^٢

ج - احرار الاقرار واثباته: لم تكن البيعة التي كانت بين الائمة المعصومين (عليهم السلام) مع شريحة من الناس بهدف كسب الشرعية لحكوماتهم، بل لفعليتها وتطبيقها عمليا. واضح ان من أراد الحكومة على المجتمع الاسلامي فلا بد أن تتوفر فيه خصيصتان: الشرعية والاقرار بها. ان شرعية الحكومة تعطي الحاكم حق الحاكمية فيما يعطيه الاقرار بها سلطة الحاكمية. ان من لم تكن حكومته شرعية لا يحق له ان يصدر أوامره الى الناس وان كان مقبولا لديهم، ومن لم تكن حكومته معترف بها لدى الناس لاسلطة له ليعمارس الحكومة عليهم، وان كانت حكومته مجازة شرعاً. وبعبارة اخرى ان شرعية حكومة شخص ما تجعله حاكماً بالقوة، ولكي يخرج هذا الأمر من القوة الى الفعل ويكون الشخص حاكماً بالفعل يحتاج الى اقرار الناس به. ان خلفاء رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) الواقعيين يستمدون شرعية حكومتهم من الله سبحانه، وعندما ياخذون البيعة من الناس فان الهدف هو احرار الاقرار بحكومتهم. فان احرز الاقرار تمت الحجة على ولي الأمر ويحين أوان العمل وادارة شؤون المجتمع الاسلامي، يقول الامام علي (عليه السلام):

«أَمَّا الَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَقِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ
 وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يُفَارُوا عَلَى كِبَاطِ ظَالِمٍ وَلَا سَعْبٍ مَظْلُومٍ لَا لَقِيتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا
 وَلَسَقِيتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوَّلِهَا وَلَا لَفَيْتُمْ دُونَكُمْ هَذِهِ أَرْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَقْطَةِ عَنَزٍ»^٣

أي لو لم تقبل هذه الاوضاع ولم تتم الحجة علي لم أصر على الخلافة والامارة كما لم أصر عليها في البداية وبعد رحلة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).

وبيعة المسلمين مع الولي غير المعصوم فيها هذه الفائدة ايضا إذ قد تكون الظروف

١. الفتح: ١٨ - ١٩.

٢. الفتح: ١٠.

٣. نهج البلاغة، الخطبة ٣ المعروفة بالشفقية.

الاجتماعية بنحو يرى الانسان نفسه اصلح من غيره للتصدي للحكومة وولاية امر المسلمين، ويرى نفسه مكلفة بالالتزام بهذا الأمر، ويعتقد أن الاستفتاء العام في مجال حكومته وولايته يقع في صالح الاسلام والمجتمع الاسلامي، في هذه الموارد تكون حكومة هذا الانسان شرعية ويكون هو الحاكم من الناحية الشرعية، لكنه يرى من الضروري استطلاع آراء الناس لتحقيق مصلحة ما أو مصالح، ويدعوهم - كأمر حكومي - بان يبدوا آراءهم بشأن حكومته، نظير ما حدث في بداية ظهور وتأسيس نظام الجمهورية الاسلامية الايرانية. وبعد استقرار وترسخ حكومة الحاكم من الممكن ان يكون من الضروري أحياناً استفتاء آراء الناس أو أخذ العهد منهم لأمر خاص. الحاكم بعد تشخيص الضرورة يأمر الناس بان يدلوا بأرائهم بشأن ذلك الموضوع الخاص. في جميع هذه الموارد ان ما يهم ولا يجوز الغفلة عنه هو ان تشخيص ضرورة اقتراح وبيعة الناس من مسؤوليات الحاكم، فهو الذي يرى ان هذا الأمر يقع في صالح الاسلام والمسلمين ويصدر حكماً بشأنه، لا ان الاقتراح والبيعة تضمن شرعية الحكومة.

عمدة الكلام، ان الحكومة الاسلامية حكومة الهية لا ديمقراطية (بمعنى سيادة الشعب والديمقراطية)، والامور التي هي من قبيل الشورى والبيعة لا تعطي القانونية للقانون والشرعية للحكومة. ان الله سبحانه هو الذي يمنح القيمة والاعتبار للقانون والحكومة، ولكل من الشورى والبيعة في النظام الاسلامي موارد للتطبيق ولها فوائد خاصة قد اشير الى أهمها.

تم بحمد الله ترجمة الكتاب الحقوق والسياسة في القرآن الكريم بتأريخ

٢١/شوال/١٤٢١ هـ.ق

تعريب: كاظم الصالحي

الطباعة والاخراج الفني: ياسر الصالحي



بيروت - حارة حريك - شارع دكاش - بناية الحسين - الطابق الأرضي
هاتف: ٠١/٢٧١٩.٧ - صرب ١١/٦١٣ - فاكس: ٢٧١٩.٨ ٠٠٩٦١١ - صرب ١١/٨٦.١